

In copertina:
Amedeo Modigliani,
Testa, 1912,
Parigi, Centre Pompidou, Musée National d'Art Moderne.



LUCA GRECCHI,
Il presente della filosofia italiana

ISBN 88-7588-009-3

Copyright
© 2007



editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO



*A Carmine, Primo amico
e alla piccola Costanza Fiorillo*

Luca Grecchi

**IL PRESENTE
DELLA FILOSOFIA ITALIANA**

Postfazione

di

Costanzo Preve



petite plaisance

*«La filosofia non deve essere una
narrazione di ciò che accade, bensì
una conoscenza di ciò che in quello
vi è di vero».*

G. W. F. Hegel

INTRODUZIONE

Come il titolo promette, questo libro tenterà di svolgere una analisi delle principali tendenze della filosofia italiana del nostro tempo. Tale analisi sarà sviluppata prendendo in esame alcuni importanti filosofi oggi presenti nel nostro paese.

In un libro come questo, risulta necessario effettuare una scelta degli autori da esaminare. Ogni scelta è però sempre difficile e manchevole, e giustamente si potrebbero imputare a questo libro molte omissioni. Di ciò ci scusiamo fin da ora. Ciò che cercheremo di fare in questa introduzione sarà solo fornire qualche indicazione ulteriore, sia sulla struttura sia sull'oggetto di questo testo.

In merito alla *struttura*, il primo punto da rimarcare è che, per ogni autore, sarà analizzato, essenzialmente, un solo libro, pubblicato dopo il 2000. Nella maggioranza dei casi, sarà pressoché tutta la produzione di ogni singolo filosofo ad essere considerata. Tuttavia, per entrare nelle questioni in modo più puntuale, abbiamo scelto di focalizzare l'attenzione su una sola opera.

Il secondo punto da rimarcare è la lunghezza, talvolta diseguale, dei brani qui presentati. In tempi di *politically correct*, ciò sembra davvero un atto molto *politically incorrect*. Ciò nonostante, abbiamo preferito lasciare più spazio a chi – in certi casi indipendentemente dal valore del testo – aveva più cose da dirci, e meno spazio a chi ci è sembrato ne avesse meno. Inoltre, per quanto poco possa valere il giudizio dell'autore, esso sarà presente in ogni brano (è infatti impossibile "fare filosofia" senza esprimere giudizi), e molto spesso sarà critico.

Anche questo modo di porsi può sembrare molto *politically incorrect*, oltre che autolesionista. Esso è però in larga parte dovuto al fatto che la struttura filosofica del discorso che da alcuni anni stiamo portando avanti poggia su un fondamento determinato, e pertanto si oppone, in modo necessario, alle riflessioni che non condividono tale fondamento. Riteniamo inoltre che una critica filosofica argomentata costituisca il modo migliore per instaurare un dialogo sincero e costruttivo. Questo è infatti quanto richiede, da sempre, la filosofia, abituata a valutare con serietà ed equanimità ogni pensiero, senza badare alla cattedra universitaria da cui esso proviene, all'editore presso cui è stampato o all'età dello scrivente.

Poiché è proprio sui punti di maggiore problematicità, e non sui punti di concordanza, che i dialoghi diventano interessanti, speriamo che alcune delle

riflessioni di questo libro verranno accolte nel modo giusto, ossia come pungoli per giungere poi ad una migliore comprensione della realtà. Spesso infatti i filosofi dimenticano – ed i tanti libri di “aria fritta” oggi circolanti ne costituiscono una prova – che la filosofia è opera di uomini nel mondo, e che nostro compito principale è comprendere questo mondo per vivere in esso nel modo migliore, in maniera rispettosa della nostra umanità e del cosmo.

Il terzo punto da rimarcare riguarda alcune assenze di spicco. Si nota infatti immediatamente la mancanza dei due nomi probabilmente maggiori del panorama filosofico italiano: Emanuele Severino ed Umberto Galimberti. Abbiamo però già trattato di questi autori in due monografie loro appositamente dedicate¹, e pertanto, per una questione di “misura”, non si è ritenuto opportuno fornire qui una sintesi ulteriore di quanto altrove già argomentato.

Un'altra assenza di rilievo è quella di Carmelo Vigna, la cui opera principale abbiamo anch'essa esaminato in un libro recente².

Una ulteriore mancanza è quella di Enrico Berti che però, dal 2000 ad oggi, ha prodotto prevalentemente articoli e saggi specialistici³, poco adatti a commenti filosofici più generali quali quelli qui posti in essere. Berti, come Vigna, fa parte peraltro della categoria “in via di estinzione” dei metafisici, che era corretto rappresentare qui con un solo autore, Giovanni Reale, per non attribuire ad essa un peso complessivo superiore a quel poco che oggi, purtroppo, possiede. La metafisica, inoltre, ha già un peso nettamente preponderante nei nostri scritti, ed anche in questo caso si è preferito evitare ripetizioni.

Un quarto ed ultimo punto da rimarcare riguarda il fatto che si è qui considerata solo la filosofia italiana. Nel clima filosofico contemporaneo fortemente anglosassone, questo potrebbe sembrare un grosso limite⁴. Concordiamo però, in merito, con Umberto Galimberti⁵, nel ritenere che all'estero, oggi, non circolino opere migliori rispetto a quelle presenti in Italia.

In merito all'*oggetto* di questo libro, riteniamo opportuno anticipare un breve quadro di insieme dei principali contenuti della filosofia italiana che saranno qui descritti. Si tratta, ovviamente, di una sintesi che non può dar conto del territorio per intero. Essa costituisce una riproduzione in scala, che cerca però di rappresentare fedelmente – per proseguire la metafora – i monti, le colline, le pianure ed i corsi d'acqua del nostro paese nelle loro corrette proporzioni, compiendo alcune panoramiche su singoli luoghi, talvolta i più importanti, talaltra i più belli, per qualche fotografia.

Tenuto conto di ciò, abbiamo ritenuto di individuare quattro correnti nella filosofia contemporanea, due maggioritarie e due minoritarie.

La prima corrente è quella che possiamo definire *ermeneutico-simbolica* (qui rappresentata dai testi di Sini, Vattimo, Cacciari e Natoli), che si occupa di analizzare la realtà senza intenti di comprensione sistematica, e ponendo in particolare l'accento sulla ambivalenza dei significati umani.

La seconda corrente è quella che possiamo definire *razionalistico-scientifica* (qui rappresentata dai testi di Tarca – il cui libro ha però anche un importante spessore metafisico –, di Antiseri e di Giorello; di questi ultimi va detto che si sono esaminati libri più “divulgativi”, in cui cioè le loro posizioni scientifico-epistemologiche risultano più sfumate), che si occupa di analizzare la realtà facendo soprattutto riferimento ai criteri della scienza contemporanea. Tali criteri sono spesso scettici nei confronti dell'esistenza della verità, così come di ogni quadro di insieme sistematico e fondato in grado di far interpretare la totalità sociale come un intero⁶. La filosofia è stata infatti, dalle scienze moderne, frazionata in diversi campi specialistici (psicologia, sociologia, filologia, epistemologia, ecc.) che, dotati di differenti paradigmi, non possono essere ricomposti in modo unitario per la comprensione di quell'unica verità di cui parlava il pensiero greco.

La terza corrente analizzata, minoritaria, è quella *marxista-radicale* (qui rappresentata dai testi di Preve e Losurdo, pensatori cui comunque la qualifica di “marxisti” va stretta).

La quarta corrente è invece quella *metafisico-religiosa* (qui rappresentata dal solo testo di Reale).

Queste due ultime correnti, per quanto oggi minimali, svolgono importanti funzioni di completamento del quadro filosofico complessivo. Il marxismo consente infatti di approcciarsi all'essere cogliendo i rapporti sociali nella loro concretezza, e non solo in una loro riduttiva astrazione (pensiero scientifico-razionalistico) o nella loro ambivalenza (pensiero ermeneutico-simbolico). La metafisica consente invece di approcciarsi all'essere come ad un *intero*, anziché solo come ad una *parte* (pensiero scientifico-razionalistico) o come ad un *frammento* (pensiero ermeneutico-simbolico).

Se dipendesse da noi, invertirei radicalmente l'ordine contemporaneo di importanza di queste quattro componenti della filosofia. Va da sé però che, in un mondo alla rovescia (in cui cioè l'uomo è trattato, dalle attuali modalità socio-economiche, come un mezzo anziché come un fine), anche l'ordine di importanza delle più diffuse strutture filosofiche non può che essere alla rovescia. È necessario comunque essere consapevoli che, nella propria attuale impostazione, ciascuna di queste quattro correnti della filosofia tende, *riduttivamente*, a vivere di vita propria (il pensiero razionalistico considera “irrazionalistico”, e pertanto rifiuta, il pensiero simbolico; il pensiero simbolico considera “sterile”, e pertanto rifiuta, il

pensiero razionalistico; la metafisica considera "ideologico", e pertanto rifiuta, il pensiero marxista; il pensiero marxista considera "dogmatica", e pertanto rifiuta, la metafisica; e così potremmo proseguire con vari incroci). Occorre pertanto cercare di favorire, rapportandosi alla filosofia contemporanea, la composizione di questi approcci, poiché solo così può essere possibile agevolare la ricostruzione del quadro complessivo della *philosophia perennis*. Le quattro correnti possiedono infatti, se unite, le forme ed i contenuti necessari ad una compiuta e profonda comprensione della realtà.

Se possiamo concederci una piccola nota personale, realizzare questa comprensione è quanto abbiamo cercato di fare, in questi anni, con i nostri scritti. Per quel poco che possono, essi hanno infatti in vario modo tentato di sviluppare, ed insieme di unificare, proprio queste quattro componenti. All'interno di una struttura metafisica di riferimento (delineata ne *L'anima umana come fondamento della verità*, 2002; *Il necessario fondamento umanistico della metafisica*, 2005; *La struttura sistematica della verità dell'essere*, di prossima pubblicazione; *Umanesimo, fondamento della metafisica di Platone*, di prossima pubblicazione; *L'umanesimo della filosofia greca antica*, di prossima pubblicazione), abbiamo infatti cercato di completare la nostra analisi umanistica indagando l'uomo, rapportandolo alle modalità sociali della vita (*Karl Marx nel sentiero della verità*, 2003; *Verità e dialettica. La dialettica di Hegel e la teoria di Marx*, 2003; *Marx e gli antichi Greci*, 2005; *Conoscenza della felicità*, 2005; *Il filosofo e la politica*, 2006; *Occidente: radici, essenza, futuro*, di prossima pubblicazione), ed ai contenuti simbolici dell'esistenza (*La verità umana nel pensiero religioso di Sergio Quinzio*, 2004; *Filosofia e Biografia*, 2005; *La filosofia politica di Eschilo*, 2006; *Vivere o morire. Dialogo sul significato dell'esistenza fra Platone e Nietzsche*, di prossima pubblicazione; *La filosofia politica di Dante Alighieri*, di prossima pubblicazione; *Conoscenza dell'amore*, di prossima pubblicazione), oltre che considerando razionalmente alcuni fra i più importanti pensieri filosofici (*Nel pensiero filosofico di Emanuele Severino*, 2005; *Il pensiero filosofico di Umberto Galimberti*, 2006; *Il presente della filosofia italiana*, 2007; *Il presente della filosofia mondiale*, di prossima pubblicazione).

Vi sono infine due generi letterari che, in quanto occupano pressoché il centro della scena nelle librerie, era doveroso menzionare. Si tratta dei generi del *pamphlet filosofico-politico* (qui rappresentato dal testo di P. Flores D' Arcais) e del *manuale enciclopedico* (qui rappresentato dal testo di G. Fornero-S. Tassinari). In generale, infatti, il calo della lettura di testi filosofici, unito al calo di autori originali, conduce oggi alla pubblicazione soprattutto di *pamphlet* e di testi per la scuola.

Di tutti i libri che sono stati qui esaminati, ognuno ci ha permesso di chiarire almeno un contenuto importante. Il libro di Sini ci ha concesso di

rispondere ad alcune delle più diffuse critiche alla *Repubblica* di Platone, mostrando per l'ennesima volta la potenza di questo dialogo platonico. Il libro di Vattimo ci ha consentito di realizzare una difesa della metafisica, alla luce degli attacchi continuamente rivolti ad essa dal pensiero contemporaneo. Il libro di Cacciari ci ha permesso di svolgere alcune considerazioni sullo "scrivere oscuro", che così spesso caratterizza la filosofia postmoderna. Il libro di Natoli ci ha condotto ad una disamina delle modalità tipiche del conformismo del nostro tempo. Il libro di Tarca ci ha consentito di riflettere sulla necessità di una formalizzazione sistematica del pensiero filosofico. Il libro di Antiseri ci ha concesso di analizzare la solidarietà antitetico-polare spesso esistente tra pensiero scientifico e pensiero religioso. Il libro di Giorello ci ha permesso di porre in una luce più conforme alle sue origini il mito omerico di Ulisse. Il libro di Preve ci ha consentito l'approccio ad una delle migliori analisi contemporanee del marxismo. Il libro di Losurdo ci ha concesso di rapportarmi ad una rappresentazione del liberalismo priva dei consueti condizionamenti ideologici. Il libro di Reale ci ha permesso infine di confrontarmi con alcuni fra i più grandi temi del pensiero occidentale, come il rapporto fra filosofia e scienza, Occidente e Cristianesimo, Grecità ed umanesimo, ed altre questioni di metafisica.

Contrariamente a quanto si potrebbe credere, la realizzazione di un libro di commento come questo non è affatto semplice. L'esiguo numero di pagine – per precisi limiti dimensionali del testo – dedicato a ciascun pensatore costringe infatti necessariamente alla sintesi, e dunque a dover centrare i contenuti essenziali di ogni autore in poche pagine. Quella qui effettuata non è inoltre una mera raccolta descrittiva di "medaglioni" bio-bibliografici, che si possono tranquillamente reperire su *internet*. Essa costituisce una analisi critica di alcune delle principali idee di dieci ottimi filosofi contemporanei, condotta alla luce di una struttura di pensiero alternativa, quale è quella appunto elaborata nei nostri scritti.

Nella speranza di avere rispettato una corretta proporzione, nella scelta degli autori e dei temi fra le varie tendenze della filosofia italiana contemporanea, ribadiamo, per concludere, che questo libro si ripromette semplicemente di essere un confronto dialogico con alcuni importanti filosofi contemporanei.

Note alla INTRODUZIONE

¹L. Grecchi, *Nel pensiero filosofico di Emanuele Severino*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005; L. Grecchi, *Il pensiero filosofico di Umberto Galimberti*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006.

²L. Grecchi, *Il necessario fondamento umanistico della metafisica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005.

³La più recente raccolta di saggi di Enrico Berti si trova peraltro pubblicata in questa collana, col titolo *Incontri con la filosofia contemporanea*, con nostra postfazione.

⁴In preparazione abbiamo comunque il seguito ideale di questo libro: *Il presente della filosofia mondiale*, che si occuperà dei principali filosofi stranieri.

⁵U. Galimberti – L. Grecchi, *Filosofia e Biografia*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005, pag.149.

⁶Su questo punto riteniamo sarebbe concorde Emanuele Severino, per il quale «la filosofia contemporanea, nel suo tratto più caratteristico, deve essere considerata come una grande variazione del tema scettico» (E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1986, p. 16).

IL PENSIERO ERMENEUTICO-SIMBOLICO

**«La Repubblica» di Platone
nella interpretazione di Carlo Sini**

Carlo Sini (1933) è senza dubbio uno dei più intelligenti filosofi contemporanei. Il suo principale campo di indagine è la semiotica, settore che ha consentito di far emergere la sua formazione fenomenologica ed il suo interesse per il pragmatismo. Tra i suoi libri più noti vi sono *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica* (Il Saggiatore, Milano, 1981), *Filosofia e scrittura* (Laterza, Roma-Bari, 1994), *Etica della scrittura* (Laterza, Roma-Bari, 1996), *La scrittura e il debito* (Jaca Book, Milano, 2002). Sini non disdegna anche incursioni nella ermeneutica, come provano libri quali *Gli abiti, le pratiche, i saperi* (Jaca Book, Milano, 1996), *Teoria e pratica del foglio-mondo* (Laterza, Roma-Bari, 1998) e *Idoli della conoscenza* (Cortina, Milano, 2000).

Il volume di cui parleremo qui (*La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano, 2005) è invece uno dei sei volumi delle *figure della enciclopedia filosofica*, che Sini ha recentemente composto per i tipi della Jaca Book. L'intento di quest'opera, come egli afferma all'inizio di ciascuno dei sei volumi, è sistematico. Ci pare però che questo poderoso tentativo di Sini – nonostante egli cerchi di far tornare i conti con una sorta di operazione criptomatematica¹ – non sia propriamente riuscito. Niente di male ovviamente, poiché l'intento enciclopedico è davvero, soprattutto oggi, titanico. Quel che preme qui rilevare è però come tale intento, sebbene esplicitamente dichiarato, non sia poi nemmeno realmente perseguito. Questo testo, che ha come titolo *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, costituisce un esempio di questo atteggiamento. Dal titolo, infatti, ci si attenderebbe una trattazione sistematica di queste importanti componenti del sapere, ossia del rapporto fra filosofia, politica ed antropologia. Il libro è invece, sostanzialmente, un commentario alla *Repubblica* di Platone.

Non critichiamo, ovviamente, la scelta del testo di riferimento, in quanto a nostro avviso la *Repubblica* di Platone rimane il più grande testo filosofico mai scritto². La nostra perplessità riguarda il fatto che il commentario ad un simile testo non può comunque sostituire una trattazione sistematica, ed inoltre il fatto che esso non può essere svolto – se vuole avere pretese di serietà – con tale disinvoltura. Invece, in maniera molto simile (come a breve

mostreremo) a quella operata da Giorello nella trattazione dei miti di Prometeo e di Ulisse, Sini interpreta la *Repubblica* con eccessiva libertà, in chiave nietzscheana/postmoderna. Egli smarrisce però in questo modo il grande contenuto umanistico della Grecità classica, che costituisce invece il fulcro del corretto rapporto platonico fra filosofia, politica ed antropologia.

Chiunque dunque comprerà questo libro per il suo titolo, convinto di apprendere da esso che cosa è la "virtù politica", rimarrà fortemente deluso, addivenendo alla sola conclusione, non degna di gran nota, che la virtù politica coincide col disimpegno. Inoltre, nonostante il sottotitolo (*Filosofia e antropologia*), nessuna definizione dell'uomo è qui ricercata, e così nessun progetto politico per il miglioramento delle condizioni della vita umana. Platone è anzi spesso esplicitamente criticato proprio per le sue false certezze filosofiche, politiche ed antropologiche. Sini non sa andare oltre, in questo testo, ad un approccio "decostruzionista", con l'unico intento (implicito e non dichiarato) di ridurre il valore veritativo della filosofia platonica. Questo – ossia la lontananza dall'originario messaggio platonico – costituisce a nostro avviso il difetto maggiore del libro. Sarà bene però, a questo punto, passare ad esaminare bene il testo.

La sintesi di Platone

Per un buon 60%, il testo di Sini è una discreta sintesi della *Repubblica* di Platone. Di ciò, però, non è possibile accontentarsi, almeno da un personaggio della levatura di Sini. Infatti, uno studente liceale mediamente dotato avrebbe potuto realizzare altrettanto bene un simile lavoro.

A nostro avviso, dopo venticinque secoli, l'importanza di una ennesima interpretazione della *Repubblica* può stare soltanto o nel suo grado di approfondimento, o nella sua capacità di attualizzazione del testo. Proprio su questi due punti l'interpretazione di Sini ci lascia però, per i motivi che ora mostreremo, perplessi. Analizziamone dunque i contenuti principali, partendo proprio dalla sintesi che essa pone in essere.

Sini ricorda giustamente che per Platone «lo Stato esiste per rendere possibile una vita felice» (p. 20); che «compito primario dello Stato sarà quello di educare i cittadini ad agire secondo fini buoni; esso dovrà anzitutto produrre anime buone. Infatti, con la violenza e con il recar danno non si rendono buoni gli uomini» (p. 59); che «è proprio dell'uomo [...] la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (p. 21); che vi era per Platone «la necessità di una nuova politica. Essa non potrà attuarsi se non attraverso un grande salto qualitativo relativo alla natura umana: una vera e propria rivoluzione e conversione antropologica, resa possibile dalla educazione filosofica. Nuova *paideia* che deve allevare un'umanità nuova, un nuovo *ethos* morale e sociale, fondato su un inedito senso della

verità, della realtà e della comunità» (p. 51). Platone dunque distrusse «dalle fondamenta tutto il passato arcaico dell'uomo per dare vita a una nuova umanità, fondata sulla qualità delle anime (non sul sangue) e sulla forza della ragione filosofica (non sul desiderio)» (p. 118). Questo, in buona parte, il nucleo essenziale del messaggio di Platone.

Occorre però rimarcare che, nella sua interpretazione, Sini critica proprio il Platone *filosofo-politico* sostituendovi, in maniera a nostro avviso eccessiva, un Platone *sensuale-simbolico*³. Egli afferma infatti che, per Platone, «senza *epythimia*, in particolare senza desiderio sessuale [...] non c'è né politica né problema politico». Tale problema infatti «sorge nel vivo del desiderio e per il desiderio, che è dunque la questione antropologica essenziale» (p. 53). Indubbiamente si tratta di un tema importante in Platone, ma definirlo come «la questione essenziale», ossia attribuire a questo tema centralità rispetto ad altri temi, davvero rischia di fare smarrire il complessivo messaggio della *Repubblica* di Platone, che si basa sulla centralità dell'uomo in filosofia, e sulla centralità dello Stato in politica.

La critica di Sini a Platone

Nella sostanza, Sini compie un tentativo di decostruzione della metafisica platonica: «La filosofia ha il suo movente e il suo cuore nella politica della vita interpretata nella scrittura grande (lo stato) per giungere alla scrittura piccola (l'individuo). È nel gioco di rimandi di queste due scritture che emerge la filosofia. Platone mette in scena la prima per pervenire alla seconda, ma il retroscena è che il suo bisogno politico (scrittura grande) gli fa inventare la scrittura piccola della strategia dell'anima e della filosofia» (p. 179).

In questa tesi, anche se celata, vi è una critica radicale alla impostazione filosofica di Platone. La critica, che parrebbe svolgersi esclusivamente sul piano linguistico (il «gioco di rimandi», la «messa in scena» fra scrittura grande e piccola), tende invece ad affermare che la filosofia di Platone, incentrata sulla cura dell'anima, è un risultato ideologico della sua volontà di potenza politica, «retroscena» peraltro da più parti imputato anche a Marx (secondo alcuni studiosi, infatti, la teoria del materialismo storico altro non sarebbe che una costruzione ideologica derivante dalla volontà di potenza insita nell'uomo Marx).

È possibile ovviamente smontare questa tesi, sia per la teoria di Platone che per la teoria di Marx, pezzo per pezzo. Questo, però, richiederebbe una esposizione argomentata delle due teorie, ed occuperebbe dunque in questa sede eccessivo spazio. Qui è in carico infatti solo l'interpretazione della *Repubblica* operata da Sini, secondo il quale «l'ideologia» platonica è rivelabile dal «teatro filosofico» che Platone ha inscenato. Sappiamo certo che Platone in gioventù, prima di conoscere Socrate, aveva ambizioni da tragediografo,

ma affermare che i suoi dialoghi sono una «messa in scena» della parola, una «messa in scena della filosofia come politica» (p. 23), ci pare davvero eccessivo, per i motivi che nei prossimi paragrafi mostreremo. In base comunque a questa sua tesi, Sini pensa coerentemente tutte le idee platoniche come inganni, ovvero come costruzioni ideologiche: «Si tratta della menzogna resa canonica, lecita e condivisa dalla funzione sociale del linguaggio. È così che noi diciamo: Passami il sale! Ma questa idea platonica, questo strutturale concetto, non potrò passartelo mai, perché esso non si prende con le mani. In questo senso la parola ha un oggetto corrispondente solo in quanto esso è quel designato che si finge che esista per corrispondersi nel dialogo» (p. 192). Per questo Sini parla di «dramma della corrispondenza, in quanto essa implica anche e sempre la non corrispondenza» (p. 193).

In sostanza, possiamo dire che tutta la critica di Sini alla filosofia di Platone (come alla intera metafisica) si basa su questo presunto difetto di corrispondenza fra essere, pensiero e linguaggio. Alla identità fra questi termini, proclamata per primo da Parmenide, il pensiero contemporaneo oppone infatti l'accentuazione delle differenze fra gli stessi. Il pensiero viene cioè continuamente problematizzato in rapporto all'essere, così come il linguaggio viene problematizzato in rapporto al pensiero. Il che è certo legittimo, ma solo fino ad un certo punto. Procedendo troppo in questa direzione, infatti, l'unità dell'uomo viene frantumata, e con essa la sua capacità di azione filosofica e politica. Ciò però non è corretto, «in quanto non corrisponde alle esigenze naturali dell'uomo». Se è in effetti pur vero che ogni ente empirico (ad esempio il sale empirico) non è identico al suo relativo ente concettuale (ad esempio il sale concettuale), e se è pur vero che ogni ente concettuale può essere espresso, nel linguaggio, in maniera molteplice a causa della ambivalenza di cui ogni concetto è carico, questi non sono buoni motivi per negare la corrispondenza fra essere, pensiero e linguaggio.

Non possiamo ovviamente riprendere qui per intero il pensiero di Parmenide, che reputiamo su questo punto corretto. Possiamo però dire che Platone conosceva bene le problematicità dei nessi fra essere, pensiero e linguaggio, ma non per questo negava la sostanziale identità fra i tre termini che, sola, può consentire un discorso filosofico-politico sistematico. Proprio in base a questa corrispondenza Platone poteva delineare le stabili essenze delle cose, ossia quelle proprietà per cui, se ci sono due enti, un uomo ed un tavolo, possiamo dire che il primo ente è un uomo ed il secondo un tavolo, in base a precise definizioni.

Questa nostra descrizione della filosofia platonica è certamente molto semplificata, ma riteniamo in sostanza che cavillare sulla differenza fra sale empirico e sale ideale sia solo un modo – tanto per essere chiari – per alcuni

autori di riempire libri, e per altri di occultare l'enorme potenziale rivoluzionario di una filosofia. Tra queste due categorie di autori (di cui comunque sono possibili ibridi) preferiamo sicuramente i ludici appartenenti alla prima, rispetto ai furbi appartenenti alla seconda. Tuttavia, non si può negare che anche i primi facciano, per quanto involontariamente, il gioco dei secondi.

La "non centralità" del teatro filosofico in Platone

Con queste nostre parole non vogliamo occultare l'esistenza di un «teatro filosofico» nei dialoghi di Platone. Vogliamo solo sostenere che questo «teatro» è *non centrale* nella filosofia platonica; utile, certo, per comprendere il corretto sviluppo dei dialoghi, ma *non centrale*.

È invece nella centralizzazione del teatro platonico, e nella marginalizzazione degli originari contenuti filosofico-politici di Platone, che stanno la "gaglioffaggine" di Sini⁴ ed una sua certa verve da attore, di cui ci avverte e da cui ci mette in guardia: «Guardatevi da questo vecchio serpente che vi parla» (p. 25).

In ogni caso, Sini si ispira a Nietzsche nel dare rilevanza alla genesi psicologica del pensiero, affermando che «la genealogia è il compito destinato alla filosofia», e che «siamo attori che parlano della loro stessa messa in scena e che così facendo la mettono a loro volta in scena, raddoppiandone il gesto, senza per questo trapassare il luogo teatrale. Teatro nel teatro» (p. 102). «Non ha inteso nulla della filosofia chi affronti il problema della rappresentazione opponendo un soggetto e un oggetto già costituiti, anziché porsi il problema genealogico della loro costituzione complementare. Soggetto e oggetto si con-stituiscono come attore e spettatore» (p. 187).

Riducendo la filosofia platonica (e la politica) a teatro, Sini non si avvede di assecondare la strategia di abbattimento degli universali propria della filosofia contemporanea. Andrebbe allora ricordato a Sini che anche un vero e proprio autore di teatro come Eschilo, forse il più grande di tutti i tempi, non avrebbe scritto nulla di così grandioso se non avesse avuto il pensiero sorretto proprio da quegli universali che pure Sini afferma essere «illusioni»! In un tempo come l'attuale, di crisi della filosofia e della politica, ci chiediamo se sia davvero più educativo "dissolvere" gli insegnamenti della *Repubblica* nella componente "teatrale" del dialogo, oppure se non sarebbe meglio riprendere quei contenuti, arricchirli, coerentizzarli ed attualizzarli.

Nel testo di Sini vi è certamente anche qualche tesi coraggiosa contro le modalità di vita del nostro tempo, come quando egli parla della «illusione democratica di ripartire il potere fondandolo sul mero computo aritmetico dei voti», o di quando tratta del «diritto meramente formale e largamente illusorio di votare i propri padroni» (p. 46). Rimane però il fatto che, in

generale, il libro di Sini è privo di quella progettualità filosofico-politica che invece costituiva il perno dell'opera di Platone. Esso rimane una mera forma di "decostruzionismo conservatore" in cui gli aspetti di *divertissement* prendono, in maniera a nostro avviso eccessiva, il sopravvento.

Anche peraltro con riferimento al tema dell'amore, sentiamo una certa lontananza da Sini. Il Nostro incentra infatti il proprio discorso sul tema del «desiderio come distanza»⁵, e sul fatto che non ci si possa amare veramente vivendo insieme: «Senza *epythimia*, senza la bramosia del desiderio, non c'è interesse. Quindi non c'è neppure amore e il conseguente fare del bene – della cui ambivalenza noi siamo oggi ben consapevoli, sicché ogni amore reca in sé una quota di aggressività, di sofferenza e insomma di male. Senza bramosia e desiderio di possesso, abbiamo solo l'amore generico della suora; non mondano, appunto, e perciò non politico [...] la soglia del politico che pretenda di abolire il desiderio fallisce per un difetto di comprensione antropologica» (p. 60).

Pur concordando sull'inevitabile fatto che una lunga convivenza riduce la passione per la sessualità, ci pare però che Sini sottovaluti che una siffatta lunga vicinanza accresce comunque la complicità e la progettualità di vita. Se ci fermiamo infatti alla concezione dell'amore di Sini, essa è davvero non quella platonica, bensì quella contemporanea, di tipo sostanzialmente acquisitivo e non donativo.

Nell'amore, però, è bello soprattutto donare, perché altrimenti ci si trova di fronte ad un sentimento che non è amore, ma egoismo, e che dunque dell'amore non dà affatto le gioie⁶.

La distanza di Platone dall'Occidente

Dalle proprie considerazioni, Sini conclude che il progetto politico di Platone «non è affatto innocente. Esso richiede la coercizione, la forza e persino l'inganno per potersi instaurare e poi mantenere. Il progetto vuole la pace, ma per ottenerla promuove una peculiare violenza» (p. 60). Tale violenza è «insita nella costituzione dell'anima razionale: violenza che ispira quella pedagogia filosofica che di fatto nasconde, dietro argomentazioni e visioni razionali, la volontà di controllare la vita» (p. 61).

L'argomentazione prende dunque, dopo l'iniziale critica "linguistico-teatrale", la piega tipica delle tesi antimetafisiche alla Vattimo, per cui la filosofia platonica starebbe alle radici dell'autoritarismo del peggiore Occidente. È per questo che Sini afferma che «il mito della caverna è senza dubbio il mito fondatore dell'Occidente» (p. 148).

La *Repubblica* di Platone è, a suo avviso, la «scena primaria per ogni messa in scena successiva del sapere che ci caratterizza» (p. 148). Su questa tesi, assai diffusa, ci siamo soffermati in alcuni lavori recenti, per confutarla⁷. In

questa sede, brevemente, ci sia solo consentito ricordare che la *Repubblica* non può essere posta alle radici dell'Occidente per alcuni semplici motivi. Fra essi, il principale è che l'Occidente non crede affatto nelle verità assolute della metafisica, mentre la *Repubblica* di Platone è il testo che per primo, e più importante, istituisce proprio le verità assolute della metafisica. L'Occidente, inoltre, non desidera utopie, mentre la *Repubblica* rappresenta la costruzione ideale utopica per eccellenza.

L'Occidente, inoltre, si basa essenzialmente sulla volontà di prevalere, atteggiamento che fu semmai tipico della retorica sofistica greca, e degli interessi materiali di cui era a servizio. La metafisica si basa invece, come mostrano tutti i testi platonici, sulla argomentazione e sul dialogo, ed in questo senso essa fu pienamente antisofistica ed antioccidentale. Poiché, però, ci siamo già soffermati su questi argomenti altrove⁸, sarà bene qui tornare al nocciolo centrale della critica di Sini. Il Nostro afferma infatti che la ragione metafisica, «fondata sulla particolarità della scrittura e della logica alfabetica, e giustificata da ideologie mitiche e speranze iperuraniche, è irrazionale, e fonte diretta della superstizione universalistica dell'Occidente» (p. 184). Essa è, insomma, mero «desiderio di potenza e controllo» (p. 247).

Dopo aver posto ogni possibile discorso filosofico all'interno del relativismo, ecco l'amara inevitabile conclusione di Sini, che fa ricadere la filosofia platonica nella famose notte hegeliana in cui tutte le vacche sono nere: «Da questo punto di vista Trasimaco o Socrate non fa differenza: li avete visti entrambi affannarsi e sgolarsi» (p. 202).

Sinceramente, ci saremmo aspettati da Sini una maggiore attenzione nel distinguere posizioni così differenti come quelle dei sofisti e dei metafisici. L'effetto "nero di seppia", infatti, non si addice al pensiero rigoroso, che deve distinguere quando è necessario distinguere, ed unificare quando è necessario unificare. In base alla propria "non distinzione", peraltro, potremmo anche pensare che Sini non si stia impegnando a ricercare la verità (come Socrate), ma stia semplicemente cercando di convincere delle sue tesi (come Trasimaco), dimostrando implicitamente l'erroneità della vicinanza fra metafisica e sofistica.

Il messaggio filosofico-politico di Platone

Concludiamo allora con la domanda finale: quale progettualità filosofico-politica alternativa a quella platonica emerge dal discorso di Sini? È impossibile, infatti, trattare di un testo come la *Repubblica* senza schierarsi, almeno implicitamente, in favore o contro le sue principali proposte. Premettendo che Sini si schiera contro, possiamo rimarcare che alla fine del libro, quando giunge ad avvertire che effettivamente oggi la situazione umana è disperata, e che l'uomo è come un «uccel di bosco» che «non si

avvede che il bosco sta morendo» (p. 254), emerge pienamente il nichilismo politico di Sini. Alla domanda che si autopone («Cosa proponi allora?»), infatti, Sini risponde in maniera analoga a quanto oggi fanno anche Emanuele Severino ed Umberto Galimberti, solo un po' più teatrale: «La domanda non è degna di voi. Ma come, vorreste esortarmi a ripetere l'esperienza di Platone, a immaginarmi soluzioni totalizzanti e definitive, stati giusti e felici, giovani sani e soddisfatti? Non abbiamo appunto capito, grazie al nostro teatro, che non è di questo che si tratta? Non c'è mai una soluzione generale [...] c'è solo la contingenza di vita nella quale ognuno si trova [...] Dunque: l'individuo è moribondo, perché morto è ogni universale concreto; e le due cose, almeno per chi sa un po' di filosofia, vanno insieme» (p. 256).

In realtà, chi sa un po' di filosofia sa che gli universali, in quanto eterni, non muoiono. Per questo possiamo escludere ambedue i decessi che Sini dà per certi (dell'uomo e della metafisica), e rivendicare sia alla metafisica che all'uomo, specialmente se uniti (*metafisica umanistica*), una lunga vita; sempre che, ovviamente, testi splendidi e centrali come la *Repubblica* di Platone non continuino ad essere trattati solo con finalità decostruzioniste.

Vorremmo concludere, quindi, riassumendo i risultati di Platone che Sini vorrebbe dare per confutati ma che sono, in realtà, veri e validi. Limitandoli a dieci, numero pitagoricamente perfetto, possiamo affermare che Platone ha mostrato:

- 1) IMPLICITAMENTE CHE L'ANIMA UMANA È IL FONDAMENTO DELLA VERITÀ⁹;
- 2) CHE IL MIGLIOR MODO DI PRODUZIONE SOCIALE POSSIBILE È QUELLO CHE SI CONFORMA ALLA NATURA RAZIONALE, MORALE E SIMBOLICA DELL'UOMO (ANIMA);
- 3) CHE SOLO CHI È DEDITO ALLA RICERCA DELLA VERITÀ È UOMO BUONO;
- 4) CHE SOLO CHI CONTEMPLA L'INTERO DELLA REALTÀ NON SARÀ ECCESSIVAMENTE TIMOROSO DELLA PROPRIA MORTE, E DUNQUE NON SARÀ NEMMENO MESCHINO E VILE NELLA PROPRIA VITA;
- 5) CHE SOLO IL FILOSOFO, IN QUANTO SAPIENTE, PUÒ GOVERNARE LA POLITICA, E SALVARE COSÌ L'UOMO. FILOSOFIA E POLITICA NON SI POSSONO SEPARARE;
- 6) CHE NON SI DEVE AMARE ECCESSIVAMENTE IL DENARO, POICHÉ CIÒ SI OPPONE ALLA VERA UMANITÀ;
- 7) CHE OCCORRE ESSERE TEMPERANTI NEI BISOGNI, SE SI VUOLE ESSERE REALMENTE FELICI;
- 8) CHE OGNI MODO DI PRODUZIONE SOCIALE INCENTRATO SULLA BRAMA DI DENARO VA MODIFICATO E CORRETTO;
- 9) CHE È NECESSARIO ARMONIZZARE, IN MANIERA COORDINATA, SPAZI PUBBLICI E PRIVATI, DANDO AI PRIMI UN PESO MAGGIORE, PIÙ EQUIVALENTE AL CONTENUTO UNIVERSALE DELLA NATURA UMANA;
- 10) CHE È NECESSARIO DIRE SEMPRE LA VERITÀ.

I leit motiv del pensiero di Gianni Vattimo

Il 2002 ha visto l'uscita, per i tipi della Garzanti, del libro *Nichilismo ed emancipazione* di Gianni Vattimo (1936). In questo testo il filosofo torinese, che come noto è stato con Pier Aldo Rovatti uno dei pionieri in Italia del cosiddetto "pensiero debole", ripercorre alcuni dei *leit motiv* che lo hanno reso celebre all'interno del pensiero contemporaneo. In particolare, la tesi centrale di questo libro, richiamata dal titolo, è quella per cui solo una convinta adesione al nichilismo può realmente emancipare l'uomo.

Nichilismo è termine che, pur recente nella storia del pensiero filosofico, è stato declinato in una pluralità di accezioni¹⁰. All'interno delle stesse Vattimo fa subito chiarezza, intendendo il termine nel suo più classico significato: «Nichilismo ed ermeneutica qui sono usati come sinonimi. Nichilismo è inteso nel senso improntato in modo inaugurale da Nietzsche: la dissoluzione di ogni fondamento ultimo» (p. 5).

Per Vattimo, la filosofia occidentale contemporanea è nichilista nel senso che essa «prende atto che il proprio argomentare è sempre storico-culturalmente situato, che anche l'ideale dell'universalità è compreso da un punto di vista determinato» (pp. 5-6).

Questa la tendenza fondamentale del nostro tempo filosofico, che Vattimo ritiene positiva in quanto, appunto, *emancipante*. L'emancipazione va infatti per lui di pari passo con la decostruzione metafisica: «la decostruzione si pensa e si giustifica almeno implicitamente come una forma di emancipazione, e dunque di sovranità, verso tutte le pretese evidenze delle metafisiche del passato, del senso comune, delle superfici che si pretendono compatte e che invece sono percorse, fin dall'inizio, dalla crepa della *differance*» (p. 38).

Il limite delle tesi di Vattimo: l'insuperabilità della metafisica

Le tesi di Vattimo, così come, prima di lui, quelle di Nietzsche, Heidegger ed altri, incontrano però un limite invalicabile che inevitabilmente le falsifica: *l'impossibilità del superamento della metafisica*. Evidenzieremo infatti ampiamente nelle pagine seguenti che, nonostante da circa quarant'anni Vattimo ritenga di aver dimostrato l'assoluta falsità delle pretese metafisiche, egli tuttora deve, in ogni suo testo, ritornare "sul luogo del delitto" (ossia fare i conti con l'essere, la verità, il fondamento), poiché evidentemente la metafisica non è ancora morta.

Non è un caso che lo stesso Vattimo affermi che «anche le filosofie che oggi più radicalmente si presentano come postmetafisiche, post-moderne e in definitiva post-occidentali, rimangono ancora in qualche misura

nell'orizzonte della metafisica, e non corrispondono davvero all'evento del tramonto dell'occidente a cui, in molteplici sensi, si richiamano» (pp. 38-39).

In questa tesi Vattimo pare identificare, secondo appunto una consolidata tradizione che ha come maggiore esponente Heidegger, "Occidente" e "metafisica", in quanto a suo avviso l'Occidente nasce appunto con la metafisica di Platone¹¹. Se così fosse, però, il tramonto di questo Occidente sarebbe impossibile, perché lo stesso tramonto può definirsi solo nei medesimi termini della metafisica, ossia dell'aurora che lo fa nascere e lo rende possibile. Far tramontare la metafisica sarebbe possibile solo annullando la vita umana, prospettiva però non auspicabile.

Di fronte a questa eventualità, Vattimo si richiama a «ciò che Nietzsche chiamava nichilismo, che non è solo il nichilismo della dissoluzione di tutti i principi e i valori, ma è anche, come nichilismo attivo, la chance di iniziare una storia diversa» (p. 52). Parlare di una "storia diversa", di un "mondo diverso", è sempre affascinante. Tuttavia, non comprendiamo bene come il discorso di Vattimo possa condurre a ciò. Tutto infatti in Vattimo, come in Nietzsche ed Heidegger, si riduce alla amara constatazione della nostra natura mortale, del nostro essere gettati in questo mondo. Tale condizione è a loro avviso incompatibile con le verità assolute, ma solo con autoingannatorie rappresentazioni delle stesse: «È verità solo ciò che vi libera, e dunque la scoperta che non ci sono fondamenti ultimi davanti a cui la nostra libertà debba fermarsi, come invece hanno sempre preteso di farci credere le autorità di ogni tipo che volevano comandare proprio in nome di queste strutture ultime» (p. 6).

È proprio per combattere questa presunta identificazione fra dogmatismo e ragione metafisica che l'ermeneutica di Vattimo si basa, a detta del suo autore, sul «principio della pluralità delle interpretazioni» e del «rispetto della libertà di scelta di ciascuno» (p. 8). Mostreremo a breve fino a che punto ciò sia vero.

L'autoritarismo della metafisica

Dicevamo poco sopra che, pur dopo diversi decenni, il cavallo di battaglia della filosofia di Vattimo è rimasto la costante denuncia dell'autoritarismo insito in ogni pensiero metafisico: «La madre degli autoritarismi è sempre gravida, per cui il compito della secolarizzazione [...] è ben lungi dall'essere divenuto inattuale» (p. 7).

Esistono certo anche autoritarismi molto più pericolosi della metafisica, come il «dominio americano» di cui Vattimo talvolta parla, ma è indubbiamente la metafisica platonica, aristotelica e tomista ciò di cui Vattimo sente maggiormente la pericolosità: «La situazione in cui l'esigenza di un

oltrepassamento della modernità e della metafisica si presenta come urgente, è anche quella in cui l'essenza violenta della metafisica è totalmente svelata. Il che significa che un oltrepassamento della modernità non sarà possibile mediante strumenti ancora metafisici, dunque non attraverso un pensiero fondazionale» (p. 22). «Una volta riconosciuto che il fondazionalismo della metafisica è anche responsabile della razionalizzazione moderna, della sua violenza e dei suoi effetti di frammentazione del significato dell'esistenza, non si potrà più pensare che a questa condizione di alienazione si possa sfuggire mediante un pensiero critico, che dovrebbe poter disporre, per essere tale, di un altro primo principio, di un'altra arché, dunque di un fondamento» (p. 23). «Se [...] prendiamo atto di non poter disporre di alcun fondamento ultimo, è tolta ogni possibile legittimazione alla prevaricazione violenta sull'altro» (p. 58).

A questo punto, però, occorre davvero indagare per quale motivo Vattimo percepisca il pensiero metafisico assai più pericolosamente, ad esempio, del modo di produzione capitalistico e del pensiero ad esso collegato, che pure devastano l'ambiente, alienano la vita e condannano alla povertà miliardi di persone. Come abbiamo già rimarcato in un altro libro¹², il motivo principale per cui tale percezione è presente in pressoché tutta la filosofia contemporanea è il fatto che, fra due alternative, è molto più facile schierarsi per l'alternativa effettivamente più forte rispetto a quella meno forte. In questo senso, metafisica e pensiero contemporaneo (sia ermeneutico-simbolico che scientifico-razionalista) sono in netta opposizione. La metafisica infatti pone dei limiti assoluti, più o meno esplicitamente basati sul pieno e concreto rispetto della vita di ogni uomo, al libero dispiegamento del modo di produzione capitalistico. È per questo che i maggiori autori contemporanei, se vogliono confermarsi tali (e ciò passa inevitabilmente per l'attuale modo di produzione), devono necessariamente attaccare o trascurare la metafisica, oppure trattarne solo in modo ermeneutico¹³. Schierarsi contro la metafisica ed in favore del modo di produzione capitalistico fa dunque, oggi più che mai, tutt'uno. Ciò che Vattimo imputa alla metafisica è però, in realtà, imputabile proprio al modo di produzione capitalistico.

Sono infatti i potenti meccanismi economici del far denaro ad ogni costo (dunque anche strumentalizzando l'uomo: questo l'antiumanesimo occidentale che si oppone all'umanesimo della metafisica platonica), innescatisi già da diversi secoli, ad aver favorito la «razionalizzazione moderna», la sua «violenza» ed i suoi «effetti di frammentazione del significato dell'esistenza», per i motivi che Marx seppe comprendere oltre 150 anni fa.

La rottura del nesso fra filosofia e politica

In base alle proprie premesse, Vattimo giunge alle conclusioni consuete del pensiero contemporaneo (comuni sia al suo lato ermeneutico che al suo lato scientifico), ossia a sostenere la negazione di ogni nesso strutturale fra filosofia e politica: «La filosofia, giustamente, ha ridimensionato le proprie pretese, e d'altra parte la politica, nelle sue varie forme, ha cessato, anche qui giustamente, di concepirsi come applicazione di un programma razionale dotato di validità filosofica universale [...] I filosofi che si ostinano a fare discorsi fondativi, ci sembrano vivere in un mondo che non è il nostro, che ignora gli aspetti teorici e anche pratico-politici del tramonto dell'occidente» (p. 41).

Si potrebbe certo questionare sulle verità di un pensatore che nega la possibilità della verità. Quello della autocontraddittorietà del relativismo è però argomento dibattuto da secoli, per cui non lo riproporremo qui. Preferiamo rimarcare come, ponendo i metafisici «in un mondo che non è il nostro», Vattimo li spinge in sostanza ad una emarginazione niente affatto pluralista, una sorta di "ghetto intellettuale" in cui confinare inconvincibili stupidi e violenti. Ciò, però, contrasta fortemente con la presunta "libertà di scelta" del cosiddetto pensiero "debole" (ma in realtà "fortissimo" empiricamente, nella sua opposizione alla metafisica e nella sua chiusura verso ogni critica alla totalità sociale capitalistica). In ogni caso, sia detto per inciso, i pochi metafisici rimasti preferiscono mille volte abitare la platonica "città ideale" della loro anima, che il mondo di cui parla Vattimo.

La dimensione ludica della filosofia

Un'altra caratteristica rilevante della impostazione del filosofo torinese, è il carattere prevalentemente *ludico-esistenziale* che egli attribuisce alla filosofia: «in una situazione in cui tutti fossero consapevoli che non c'è verità oggettiva a cui attenersi, non trionfarebbero i più violenti, bensì l'uomo più moderato, capace anche di una certa ironia verso se stesso» (p. 63). La tesi è quella consueta: più si ricerca la verità e più si diventa totalitari; meno si ricerca la verità, e più si diventa amabili, ironici, pluralisti, giocosi, eccetera. Meglio dunque prendere la filosofia solo come un gioco, linguistico, ermeneutico, logico o altro che sia.

Su questa tesi occorre però, a nostro avviso, dire qualcosa. Occorre dire innanzitutto che essa è pienamente legittima ma che, soprattutto nella attuale situazione umana, non le si addice un ruolo centrale. La filosofia infatti deve principalmente occuparsi dei grandi temi: della morte, della vita, della giustizia, della felicità, e questi temi, in quanto universali, esigono, accanto alla dimensione ludica, una prevalente dimensione di profonda serietà di ricerca. Il gioco è certo una componente importante dell'esistenza, ma non

può esprimere la propria gioia, fra uomini adulti, se praticato non curandosi dei drammi umani enormi del nostro tempo, che coinvolgono miliardi di persone. Diventa altrimenti mero di-vertimento, ossia mero guardare dall'altra parte.

In sostanziale conformità alla dimensione ludica della filosofia, Vattimo afferma invece che il solo «atteggiamento che può salvarci è quello di un turista nel giardino della storia. L'unico nemico della libertà [...] è chi crede di dovere e potere predicare la verità ultima e definitiva» (p. 66). Per Vattimo, dunque, non dalla metafisica verrà la salvezza, ma dall'estetica, dal gioco e dal viaggio: «la salvezza della nostra civiltà postmoderna può essere solo una salvezza estetica» (p. 66). Il «giardino della storia» non è però particolarmente accogliente in Africa, nell'Irak bombardato, negli stati ex sovietici e latinoamericani impoveriti dal nuovo capitalismo. Di questo ogni filosofo dovrebbe essere consapevole non solo nelle enunciazioni di appendice, ma nel cuore stesso della propria analisi.

Il motivo che spinge Vattimo ad esimersi da questa consapevolezza può probabilmente essere ricercato nel medesimo motivo per cui egli, pur critico verso ogni metafisica, mantiene nei confronti del *cristianesimo* (religione della verità rivelata, e quindi dogmatica al massimo grado) un atteggiamento di sorprendente ambiguità¹⁴: «Si tratta di realizzare – in forme che non sono necessariamente nemiche della religiosità, specialmente cristiana – una presa di congedo dalla pretesa di verità assolute» (p. 66). Peccato che il cristianesimo esprima proprio una verità assoluta, ed in forma peraltro assai vicina alla metafisica, sebbene non propriamente filosofica.

Non ci spieghiamo infatti come sia possibile congedarsi dalle verità assolute all'interno di strutture (il cristianesimo) che fanno della rivelazione di una verità assoluta, per di più dogmatica, la loro essenza. Come mostreremo in seguito commentando il saggio di Antiseri, il tentativo (contraddittorio) anche di Vattimo è quello di rendere il cristianesimo compatibile con il relativismo. Ciò però non è possibile in quanto, come diremo meglio in quel saggio, considerare relativi e contingenti i messaggi del Cristo e della Bibbia è contrario alla essenza stessa del cristianesimo. Dio infatti non disse mai: «Fate questo, o se volete fate l'opposto, perché tutto è relativo, e non ci sono verità assolute che conducano alla salvezza». Disse anzi esattamente il contrario: «Attenetevi fermamente ai miei comandamenti, se volete sperare di ottenere la salvezza»!

Si può pensare che il cristianesimo sia compatibile con il relativismo solo considerando la filosofia come un gioco senza regole, "liberalizzato" come l'attuale economia, una specie di "casa delle libertà" in cui ognuno afferma, senza argomentazioni e dimostrazioni, ciò che gli pare, imponendo la correttezza delle proprie tesi solo in forza di una autorità editoriale e

mediatica (una autorità che può venire solo dalla vicinanza ai poteri forti, quale è appunto ancora oggi la Chiesa cattolica, l'istituzione per Sergio Quinzio più lontana dall'originario messaggio del Cristo).

All'interno della dimensione ludica si configura, comunque, la adesione di Vattimo all'ermeneutica, che caratterizza tutto il pensiero contemporaneo: «Come posizione filosofica, l'ermeneutica è probabilmente quella che riflette più fedelmente il pluralismo della società moderna che, sul piano politico, si esprime nella democrazia» (p. 97). Una democrazia che però non può accettare la richiesta di maggiore uguaglianza, politicamente insostenibile in quanto «l'uguaglianza è sempre ancora una tesi metafisica» (p. 104).

L'ideologia del nostro tempo

Da quanto affermato, appare evidente che il pensiero di Vattimo è completamente intriso della ideologia dominante del nostro tempo. Per lui infatti «la caduta della centralità, e anche dell'egemonia politica, dell'Occidente ha liberato culture e visioni del mondo molteplici» (p. 40), le quali, a suo modo di vedere, «nella nostra società in cui è più alto ed esteso il potere pervasivo dei media [...], acquistano visibilità» (p. 28).

Ameremmo certo conoscere come è avvenuta questa caduta della centralità dell'Occidente, di cui non ci siamo accorti. Ci pare però più interessante chiedere a Vattimo se qualche passaggio televisivo "no global" sia sufficiente a garantire la democrazia ed il pluralismo, all'interno di telegiornali, quotidiani, partiti politici, opinioni, pubblicità, film, programmi pressoché tutti uguali. Ci tratteniamo però solo in quanto Vattimo mostra talvolta anche una discreta consapevolezza verso temi importanti, come quando afferma che «in tutti i campi della nostra esistenza, anzitutto nella politica, siamo posti di fronte al dovere di disboscare la selva degli assoluti metafisici che si presentano sotto vari travestimenti: da ultimo, *forse* [sottolineatura nostra; L.G.], le leggi del mercato» (p. 55).

Corretta è certo la consapevolezza che le «leggi del mercato», che caratterizzano l'economia capitalistica, sono oggi considerate, in modo erroneo, come un dogma intrascendibile. Stupisce però (ma non alla luce di quanto affermato in precedenza) quel «forse»! Di fronte a certi temi, Vattimo diventa infatti insolitamente prudente e rispettoso. Non altrettanto prudente e rispettoso egli si mostrava però nei confronti del grande pensiero metafisico, un pensiero universale cui egli invece nega la stessa possibilità di trascendere il proprio tempo: «La filosofia [...] non può – non deve – discutere i propri problemi in una luce sovrastorica. Dunque, diversamente da quanto sosteneva la filosofia classica, a cominciare da Platone, si può parlare di etica solo guardando a come di fatto vanno le cose nella nostra situazione» (p. 69). Per Vattimo, infatti, vi è una «irrimediabile impossibilità di fondare

una politica razionale sulla filosofia» (p. 89). Peccato però che le sue tesi non siano affatto dimostrate, e che se le seguissimo ci porremmo contro una delle finalità essenziali della filosofia stessa: quella di poter giudicare in modo universale il proprio tempo, per mutare il presente in maniera conforme alla natura umana.

Come mostreremo anche nel saggio di commento ad Antiseri, è la cosiddetta *legge di Hume* («non si può ricavare una norma da un fatto», p. 81) ad essere posta al centro della «filosofia politica» contemporanea. Non anticipiamo qui i medesimi argomenti che svilupperemo a breve, rimandando ad allora per considerazioni più puntuali in merito¹⁵. Ribadiamo solo che per Vattimo «l'etica metafisica cade fatalmente sotto la critica conosciuta come *legge di Hume*, secondo cui non è lecito, come fa la metafisica, passare senza esplicite ragioni dalla descrizione di uno stato di fatto alla formulazione di un principio morale» (p. 51). Anche Vattimo, però, non offre «esplicite ragioni» per argomentare la propria tesi, in quanto «sarebbe contraddittorio pretendere di mostrare in termini assoluti il significato positivo di un processo che ha dissolto gli assoluti» (p. 74).

In realtà ciò non sarebbe affatto contraddittorio, in quanto un processo che avesse realmente dissolto i precedenti assoluti dovrebbe necessariamente, a sua volta, essere assoluto, dunque descrivibile e dimostrabile in termini assoluti. Contraddittoria è proprio l'esistenza di un simile processo. Il processo descritto da Vattimo è in effetti inesistente. La tesi di Vattimo si basa infatti soltanto sulla grande forza effettuale del pensiero contemporaneo, che in tutte le salse, oggi, continuamente la propone.

Vorremmo concludere questa trattazione riportando un brano di un filosofo metafisico scomparso da alcuni anni, ma a nostro avviso fra i più grandi, soprattutto per la sua verve critica antirelativistica. L'autore in questione è Gustavo Bontadini, che faceva notare come gli antimetafisici, «mentre vorrebbero lasciare tutto quanto alla discussione, mettono preventivamente fuori discussione» proprio la metafisica. «Di recente si è voluto sostenere che la libertà deve considerarsi in pericolo fino a che restano in circolazione degli epigoni del dogmatismo, esemplari di umanità in arretrato, ossia in sostanza dei *metafisici*: gente che si crede in possesso di verità dedotte da principi primi evidenti. Autentica minaccia della libertà altrui, ossia della libertà di coloro che non partecipano alla stessa illuminazione, giacché, convinti come sono della assolutezza della propria verità, questi metafisici si fanno veicolo di intransigenza fanatica. Il regno della libertà potrà, pertanto, stabilirsi veramente in piena sicurezza soltanto quando tutti gli uomini saranno educati a riconoscere che non vi sono verità assolute, ma soltanto modeste opinioni. Soltanto allora sarà possibile il dialogo tra gli uomini di diverso sentire, quando il mito del *logos* avrà avuto

fine»¹⁶. Una capacità di divertirsi con la filosofia, questa sì, davvero intelligente.

L'oscurità di Massimo Cacciari

Della cosa ultima (Adelphi, Milano, 2004) è l'ultimo libro pubblicato da Massimo Cacciari (1944). I contenuti teoretici del filosofo veneziano, per quanto originali, sono a nostro avviso inseribili all'interno dell'orizzonte ermeneutico del pensiero contemporaneo. Per questo, più che su tali contenuti, può essere utile soffermarci in questa sede sull'oscuro stile di scrittura di Cacciari, assai diffuso in tutta la filosofia moderna e postmoderna.

Con riferimento al filosofo veneziano, è possibile ricordare una frase che, una trentina circa di anni fa, scrisse Mazzino Montinari, uno dei maggiori interpreti di Nietzsche. Abbiamo smarrito il riferimento testuale di quella citazione (una intervista su un quotidiano), ma ne ricordiamo quasi esattamente le parole: «Cacciari è di certo un giovane molto talentuoso ed intelligente. Peccato solo che, di quello che scrive, io non riesca a comprendere che poche parole».

Sono passati molti anni da allora, e Cacciari ha dato prova di sapersi esprimere anche in termini molto più comprensibili¹⁷. Resta però il fatto che, almeno nei suoi testi filosofici principali, la "difficoltà" della esposizione è stata colta da più di uno studioso, fra cui Giovanni Reale, che pure ha espresso un giudizio molto lusinghiero sulla sua opera¹⁸.

Perché, comunque, incentrare la nostra trattazione sul tema, apparentemente marginale, del difficile stile di scrittura di Cacciari? Perché lo riteniamo un tema, in generale, molto importante per la filosofia. Siamo infatti convinti che ogni concetto ed ogni tesi, in filosofia, si possano esprimere in termini semplici. Questo lo diceva Seneca fra i latini e, ancor prima di lui, lo diceva Eschilo fra i Greci: «Semplici sono le parole della verità» recita infatti uno dei suoi frammenti rinvenuti, riprendendo una tesi sapienziale presente anche nella Grecia arcaica.

Indubbiamente – non vogliamo essere troppo "semplicisti" – la filosofia è fatta anche di profondità e complessità, condizioni che, come dicono le parole stesse, solo parzialmente possono essere semplificate. Ciò nonostante, le tesi di Eschilo e Seneca rimangono, a nostro avviso, nell'essenziale corrette. È lecito dunque chiedersi: perché mai un pensatore del calibro di Cacciari deve esporre le proprie ricerche e riflessioni in maniera così ellittica? Come pensa, in questo modo, di giovare ai propri lettori? Il giovare ai lettori dovrebbe infatti essere lo scopo ultimo di ogni scrivere, soprattutto filosofico-politico. Si cercherà allora qui di indagare soprattutto le ragioni di questa "volontaria oscurità", ma non prima ovviamente di avere analizzato i principali contenuti dell'opera di Cacciari, oltre ai contenuti particolari del libro in questione.

Per cominciare, occorre dire innanzitutto che *Della cosa ultima* è la prosecuzione ideale, e la conclusione ideale, di *Dell'inizio*. In questo testo del 1992, soprattutto attraverso il confronto con il neoplatonismo, Schelling ed Hegel, Cacciari intese rimarcare, con la categoria dell'Inizio, la assoluta possibilità di essere e di non essere propria di ogni ente. L'inizio è infatti considerato come il momento che sta prima della creazione, aperto ad ogni possibilità, e Cacciari, in questo suo libro, vuole indagare proprio come si rapporta l'uomo a questo originario oggetto del pensiero.

Dell'inizio e *Della cosa ultima* hanno una struttura simile. Essi sono infatti costituiti da un dialogo ideale tra l'autore, uno scettico ed un teologo su alcuni punti centrali della tradizione occidentale. Il vero punto centrale, il vero «principio primo», si rivela però essere, in questo libro, l'inizio inteso come onni-compossibile, come antecedente la stessa nozione di Dio. La tesi di fondo di *Dell'inizio* è infatti quella per cui, in questa non meglio definita condizione «originaria», tutto risulta essere possibile. Nulla è in effetti per Cacciari necessario, nemmeno nell'uomo. L'autore giustifica ciò rifacendosi soprattutto al pensiero cristiano, ossia sostenendo che l'*agape*, l'amore donativo, è assoluta libertà, e che la libertà, contrariamente a quanto riteneva Hegel, è nettamente opposta alla necessità. In questa indifferenza fra essere e non essere, per Cacciari, sta il mistero della cosa stessa, ed in particolare della cosa ultima. Gli *eschata* sono infatti le cose teologicamente ultime. Qui Cacciari parla di «toccare il Dio», ossia della capacità di intuire nel volto del singolo il mistero stesso dell'inizio, andando oltre la teologia. Questo è, per Cacciari, il pensare, che comunque nel suo esplicitarsi, anche con verità, non necessariamente porta alla consolazione. Per lui ogni cosa è «ultima» solo in quanto, nella sua gratuità, essa è degna di esistere nella sua contingenza. Questo il nesso circolare esistente fra i contenuti di *Dell'inizio* e *Della cosa ultima*.

Nella descrizione di questi contenuti, però, ci sentiamo particolarmente in imbarazzo, perché non siamo affatto sicuri di averli ben compresi, tale è la difficoltà di lettura dei libri di Cacciari. Ed è per questo che, a nostro avviso, occorre indagarne le cause.

Noi riteniamo che l'oscurità nella scrittura sia il frutto di un processo mentale inconsapevole con cui molti autori, specie nei secoli più recenti, operano una sorta di autodifesa dalle modalità sociali del proprio tempo, che essi reputano particolarmente distruttive. In particolare, il modo di produzione capitalistico è fortemente lesivo della integrità dell'anima di ciascuno, e poiché il parlare chiaramente senza criticare tale modo di produzione è spesso impossibile, molti filosofi preferiscono, spesso inconsciamente, o parlare d'altro, o rifugiarsi nell'oscurità. Non è però il nascondersi dietro la cripticità dei propri libri (come affermava di fare

Nietzsche) ciò che assicura la salvezza. Occorre anzi avere piena consapevolezza del modo di produzione in cui si vive, e soprattutto della propria umanità in rapporto ad esso, per ottenere una reale difesa della propria anima.

Ovviamente, se Cacciari dovesse rispondere alla nostra critica, direbbe che il proprio discorso non è affatto animato da inconsapevoli scopi difensivi, e che anzi egli ritiene di occuparsi dei temi più importanti del pensiero filosofico, i quali possono essere trattati solo con la profondità che egli cerca di porre nei propri scritti, anche a costo di una elevata difficoltà di lettura degli stessi. La risposta sarebbe ovviamente legittima, in quanto chi scrive difficilmente ritiene essenzialmente oscuro il frutto del proprio lavoro. Ciò nonostante è utile, in fase di analisi critica di un testo, anche avanzare dei "sospetti", tanto più che essi non investono la moralità dell'autore considerato, ma motivi che, se ci sono, verosimilmente sono inconsci.

Quali possono essere i motivi inconsci di un eccesso di oscurità di scrittura? Essi possono essere quelli in precedenza esposti. Un filosofo politico come Cacciari, molto legato alla tradizione marxista, non può cioè nel suo intimo non reputare centrale, come tematica, quella dell'abbruttimento materiale e spirituale prodotto dal modo di produzione sociale in cui vive. Si può però centralizzare questa tematica in filosofia solo, sostanzialmente, in due modi. Il primo modo è quello di praticare una dura critica, sotto diversi aspetti (storici, sociali, economici, politici...), al modo di produzione considerato, come da sempre fa la tradizione marxista. Il secondo modo, che è stato seguito nella storia del pensiero da una ristrettissima minoranza, è quello di associare alla critica del presente un progetto politico-sociale alternativo, filosoficamente fondato, centrato sulle reali esigenze della natura umana. Questo secondo modo è però molto "pericoloso" per la carriera accademica, e, paradossalmente, anche per l'attività politica come oggi è comunemente intesa; esso inoltre preclude quasi totalmente l'accesso alla grande editoria.

Le conseguenze derivanti dai due modi di affrontare la tematica anticapitalistica sono ovviamente percepite, in maniera più o meno consapevole, da chiunque scriva di filosofia. Negli spiriti più "puri", come sicuramente è Cacciari, non c'è "utilitarismo" nella propria scelta di non affrontare, se non in maniera marginale, la questione. Ciò nonostante, a nostro avviso, il fatto che la sua sensibilità politica non fuoriesca se non raramente nelle sue principali opere filosofiche fa pensare che, inconsapevolmente, egli possa un po' temere "l'esclusione" che un differente modo di approcciare tale tematica potrebbe comportare.

Potremmo certamente sbagliarci. Cacciari potrebbe infatti ritenere il modo di produzione capitalistico come il migliore dei mondi possibile, ed il più

conforme alla natura umana. Potrebbe ritenere le gravi miserie spirituali e materiali prodotte dal capitalismo come inevitabili in qualsiasi modo di produzione. Poiché però questi argomenti non sono affatto banali da dimostrare, fino a che di essi Cacciari non fornirà una buona dimostrazione (cosa, a nostro avviso, assai difficile), noi rimarremo col nostro sospetto. Tale sospetto non inficia affatto il valore filosofico dell'opera dell'autore, ma può comunque aiutare il lettore, e lo stesso autore, a riflettere sui motivi presenti in essa, che inevitabilmente sono poi quelli che conducono a centralizzare alcuni temi anziché altri.

Scrivere in modo chiaro ed essere accettati dalla grande editoria, oggi, è possibile solo in due casi: 1) o occupandosi di temi che non confliggono con le attuali modalità sociali (epistemologia, logica, filologia, storia della filosofia, ma soprattutto argomenti frivoli, tipo "filosofia del vino", o "del poker", o "del camminare", o "ontologia del telefonino", ed altre amenità che affollano i reparti filosofici delle librerie); 2) o occupandosi di temi che possono confliggere con le attuali modalità sociali, ma facendo in modo che il conflitto non si verifichi (e dunque affrontando certi autori, quali Platone, Aristotele, Hegel, Marx, solo con taglio conservatore o manualistico). Se si desidera mantenere centralità alla tematica anticapitalistica, è possibile continuare a pubblicare per editori importanti, oggi, solo dall'alto di una posizione di grande notorietà, ma soprattutto o criticando senza fornire una *pars construens* (e questo è quanto imputiamo, come diremo in seguito, all'opera di Domenico Losurdo), o scrivendo in modo sostanzialmente oscuro (come appunto fa Massimo Cacciari).

Sempre sulla particolare forma di scrittura delle principali opere filosofiche di Cacciari (*Dell'inizio e Della cosa ultima*), va inoltre ancora ricordato che esse sono composte in forma di dialogo fra *B* (la sua componente scettica), *C* (la sua componente teologica) ed *A* (forse il "vero Cacciari"). Mentre però in Platone il dialogo era rivolto solo alla migliore argomentazione delle tesi filosofico-politiche, qui pare davvero che Cacciari proponga solo le proprie, pur profondissime, personali ruminazioni. Ci sia allora consentito sostenere che esse, per quanto interessanti, sono assai meno assimilabili, e per questo assai meno utili, delle riflessioni di chi ha ultimato il proprio pensiero (o lo ha almeno condotto fino ad un certo punto ben determinato), e può dunque offrirlo ai lettori in maniera comprensibile. La stessa forma della "composizione a più voci", a meno che non sia univocamente indirizzata verso alcuni risultati filosofici, è peraltro una costruzione filosofica *non impegnativa* per l'autore che la pone in essere, nel senso che, per le tesi espresse, egli non può essere criticato (l'autore può cioè sempre affermare che quanto sostenuto da uno dei suoi personaggi non corrisponde affatto al suo pensiero).

Nell'argomentare di Cacciari non c'è mai uno sforzo deciso per cercare di chiarire le proprie tesi. La sua opera è pertanto apprezzabile come gioco colto, come composizione realizzata soprattutto per il piacere dell'autore e dei pochissimi che riescono a seguirlo, ma non come impegno culturale educativo. Anche Platone, indubbiamente, considerava la scrittura come un "gioco" utile a richiamare la memoria, ma solo in quanto considerava l'impegno del dialogo, e quindi della vita, come l'impegno più importante (ed il suo scrivere non era un gioco proprio in quanto riportava quei dialoghi, i quali soltanto potevano giungere a quei contenuti che era necessario rammemorare). Il "trialogo" di Cacciari è invece principalmente, a nostro avviso, una sorta di esposizione "autocurativa" di una interna scissione dell'autore (sintomatico è anche il fatto che i personaggi *A*, *B* e *C* si diano del lei). È noto infatti che esprimendo i nostri dubbi e le nostre incertezze, almeno in parte, ce ne liberiamo, e questo aiuta a sentirsi meglio.

Nonostante il tratto genealogico sia in questo libro prevalente, *Della cosa ultima* addiviene anche ad alcune tesi teoretiche. Esso afferma infatti innanzitutto, anche sul retro di copertina, che «la cosa ultima non è che l'inizio». Tale inizio «però non è più [come in *Dell'inizio*; L.G.] semplicemente inteso come indifferente insieme di tutte le possibilità, bensì come la infinità stessa della cosa nella sua inalienabile e intramontabile singolarità. Solo attingendo alla cosa ultima [...] l'anima esprime la propria unica, possibile libertà. E il fare filosofia si manifesta allora per ciò che sempre, e ancora una volta, dovrebbe essere: movimento di liberazione».

Questa "liberazione" pare però non troppo dissimile dalla mera evasione colta. La filosofia dovrebbe invece, per nostro conto, in primis liberarsi – questo è stato da sempre il suo compito principale – dalla pressione della mentalità dominante nella propria epoca. Ciò da cui Cacciari maggiormente rifugge pare invece essere proprio la ricerca di verità assolute, che sole tuttavia possono consentire il trascendimento del proprio tempo. Egli infatti afferma che il suo Inizio «non può darsi nella forma di un fondamento per sempre assicurato» (p. 13).

Come Husserl, Heidegger e Jaspers, Cacciari ritiene che la ricerca filosofica dovrebbe essere un «abbattere tutto il già dato, per poterlo ricostruire» (p. 14), nonostante questo intento sia, con le sue parole, «quello di un puro folle» (p. 14). In realtà, se si volesse svolgere una analisi "marxista" di questa tesi, si potrebbe pensare che, anziché quella di un "folle", essa sia quella di un personaggio assolutamente ben inserito nel panorama filosofico del proprio tempo, che è rappresentato, sul piano "positivo", da contributi simbolico-ermeneutici, e sul piano "negativo" proprio da contenuti decostruzionisti. Non è un caso infatti che i filosofi che oggi vanno per la maggiore (Antiseri, Sini, Vattimo, Galimberti, Natoli, ecc.) siano quasi tutti,

pure in varie forme, degli ermeneuti e dei decostruzionisti. I decostruzionisti, in particolare, tendono a togliere le scale con cui i "costruzionisti" filosofici (i metafisici) cercano di edificare un sapere stabile e fondato, necessario ad ogni possibile radicale mutamento del modo di produzione sociale.

Si potrà certo obiettare che i decostruzionisti svolgono comunque una funzione importante ed utile, e che in ogni caso non possono togliere nessuna scala stabilmente destinata a rimanere ferma. Questo è assolutamente vero. Rimane però il fatto che, nella vita temporalmente limitata di ogni pensatore, ed in generale nella vita storicamente limitata degli uomini, "perdere" anni nel falsificare tesi false (o, come più spesso accade, nel tentare di falsificare tesi vere) non conduce, alla fine, ad un grande guadagno. A meno che, ovviamente, questa serie di falsificazioni non confluisca poi nella costruzione di una struttura filosofica vera e stabile, che consenta di incrementare il sapere ed aiutare la "buona vita" degli uomini.

Per concludere, possiamo affermare che anche in Cacciari la forza della metafisica, comunque, emerge sempre, tanto che quando il suo lato scettico *B* sostiene che «è disperata l'idea di raggiungere l'Io assoluto» (p. 14), *A* risponde: «L'avrei detto anch'io se non temessi, da qualche tempo, che la rinuncia a tale metodo possa concludersi con la rinuncia a pensare» (p. 15). Il motivo dominante della produzione filosofica di Cacciari, rimane infatti quello per cui il compito primario del pensiero è di «ficare la mente in quell'idea che non rimanda ad alcunché di già dato, per intuire la quale non possiamo aggrapparci ad alcuna già sicura credenza» (p. 26). La massima filosofica del nostro autore è in effetti quella del «nulla credere-tutto interrogare [...] per intuire l'Altro inalienabile che ogni ente custodisce» (p. 26). Ciò in quanto il fondamento filosofico «non può essere oggetto di episteme» (p. 39). *A* afferma infatti, come Heidegger, che «l'apeiron è l'arché di ogni metron» (p. 40).

Detto questo, concludiamo affermando che il nostro disaccordo con Cacciari non è totale. Condivisibile è infatti la sua affermazione per cui «pensare è svolgere la propria vita fino alle estreme conseguenze» (p. 197), e che questo è il compito principale di ogni filosofo. Soffermarci su questo tema ci porterebbe però troppo lontano.

Lo «stare al mondo» nelle analisi di Salvatore Natoli

Salvatore Natoli (1942) è uno dei filosofi oggi più letti, e fra i più produttivi nel panorama contemporaneo. Nonostante, sul piano teoretico, egli si presenti soprattutto come un ermeneuta, e non come un espositore “in proprio” di idee originali (cosa del resto rarissima), egli ha a nostro avviso saputo trattare, con buona capacità divulgativa, temi di grande interesse, primo fra tutti quello della felicità¹⁹. Questi temi sono stati trattati da Natoli sempre in modo conforme ai crismi del pensiero contemporaneo, ossia con le seguenti modalità caratteristiche: accantonamento di ogni ricerca di verità in senso forte; accantonamento di ogni politicizzazione del discorso; vicinanza al senso comune.

Il testo che qui prenderemo in esame ha un titolo molto significativo circa il modo di Natoli di rapportarsi al proprio tempo: *Stare al mondo* (Feltrinelli, Milano, 2002). Già dalla copertina si legge infatti che, per Natoli, «la condizione umana si identifica con lo stare al mondo. Ed una vita riuscita col saperci stare» (p. 7).

Già da queste poche parole il lettore attento, non conoscitore delle opere di Natoli, potrà essersi posto una domanda: il riferimento dell'autore alla «condizione umana» sarà un riferimento *metafisico*, per cui dell'uomo si ricerca una essenza stabile e per «stare al mondo» la realizzazione di questa essenza, oppure un riferimento *non metafisico*, per cui dell'uomo e dello «stare al mondo» si ricercano solo le condizioni di un adeguamento effettuale? La soluzione di Natoli, come anticipato, è purtroppo la seconda. Diciamo “purtroppo” poiché riteniamo che, in questo modo, si perdano contenuti importanti di vera umanità. Senza infatti uno stabile paradigma umanistico, lo «stare al mondo», ossia la «filosofia del tempo presente», altro non può essere che mero adeguamento al mondo. Tale è infatti, nella sostanza, il discorso di Natoli sulla felicità: «Stare al mondo [...] vuol dire semplicemente venirsi a trovare in esso [...] fra il vissuto individuale ed il panorama dinamico della collettività» (p. 7). «Per vivere bene è necessario sapere abitare il proprio tempo [...] Questo libro parla proprio di queste cose: della nostra epoca, del nostro presente» (p. 7).

L'etica del quotidiano

È evidente, sin da queste prime battute, che «l'etica del quotidiano» proposta da Natoli non è altro che una sorta di conformismo individualisticamente declinato: «il futuro inquieta e insieme carica il presente di responsabilità, esso ci rende – al di là di ogni nostra specifica intenzione – inevitabilmente etici” (p. 7).

Sul tema dell'etica non ci si può però arrestare, come insegna la filosofia greca, alle consuetudini quotidiane, ed è per questo che, sulle riflessioni di Natoli, è necessario un chiarimento. Natoli infatti, in sostanza, soggettivizza e storicizza l'etica, affermando che ogni uomo in ogni tempo può essere etico, indipendentemente da ogni definizione universale di "etica" (a suo avviso inesistente), oltre che dalla eticità complessiva del modo di produzione sociale in cui vive. Questo in quanto il comportamento "etico" è, a suo avviso, semplicemente quello consentito dalle norme dominanti del suo "mondo", in cui è necessario stare.

Questa tesi conduce inevitabilmente ad una relativizzazione dell'ontologia e dell'assiologia. L'ermeneutica è infatti sempre una forma di relativismo, ma il relativismo conduce inevitabilmente alla de-universalizzazione della verità e della morale, e dunque allo smarrimento di quei contenuti ontologici ed assiologici così importanti nella buona conduzione della vita.

Ovviamente, non vogliamo attribuire a Natoli le colpe di questa situazione. Desideriamo però evidenziare che egli si situa pienamente nella corrente del pensiero contemporaneo, nonostante le sue esplicite prese di distanza dallo stesso. Natoli tenderebbe infatti a negare quanto stiamo affermando, ed a sostenere che il *presente* di cui egli parla non coincide con l'eterno presente disperato del nostro tempo, fuga dalla realtà, dal passato e dal futuro. Egli affermerebbe che il presente di cui parla «coincide in generale con il *quotidiano*» (p. 8), intendendo il *quotidiano* come una situazione in cui è possibile dispiegare compiutamente la propria umanità. Non si comprende però come tale dispiegamento sia possibile in un pensiero (quello di Natoli) in cui l'uomo non possiede una essenza stabile; in un pensiero che accetta le attuali modalità sociali disumane; in un pensiero che impone agli uomini, per sopravvivere, di adeguarsi interamente ad un meccanismo di sfruttamento che li domina, li priva di libertà e li allontana dalle loro esigenze più vere.

Il *quotidiano* descritto da Natoli è molto distante dalla compiuta pienezza di vita degli antichi Greci, così come dal *carpe diem* dei latini, concetti che riflettevano una condizione in cui l'uomo era consapevole della propria essenza razionale e morale, e la dispiegava all'interno di modalità sociali che, almeno in parte, consentivano una buona realizzazione della stessa. Senza un compiuto progetto di vita – e senza modalità sociali che consentano di dispiegarlo – il *quotidiano* è vuoto di contenuti, e rimane solo mero adeguamento al tempo presente. Natoli afferma infatti che «il presente è stratificato, complesso, e i suoi confini sono tutt'altro che chiari» (p. 8). In tal modo però, su di esso, risulta impossibile formulare un qualunque progetto politico-sociale alternativo.

Il progetto minimale dell'adeguamento al proprio tempo

Passiamo ora ad un'altra questione. Natoli afferma, in un punto che reputiamo significativo, che tutte le sue ricerche cercano di «rendere abitabile e gradevole questa nostra transitoria dimora. E si spera così piacevole che l'idea di abbandonarla susciti in noi una qualche vena di tristezza, una dolce malinconia» (p. 9). Questa affermazione potrebbe semplicemente costituire un passaggio senza importanza. Però, data l'impressione che essa ci desta, può essere doveroso interrogarsi un poco sulla stessa: dovrebbe forse la morte lasciarci solo «una qualche vena di tristezza»? Una «dolce malinconia»? La morte, soprattutto oggi (a parte per chi soffre di depressione che, in conseguenza del proprio male, pare non temerla), getta nel panico quasi tutti, anche fra coloro che hanno introiettato i limiti della giusta misura greca. E ciò accade da secoli, come testimoniano tante opere soprattutto del pensiero ebraico²⁰.

Cosa si può dedurre allora di importante da questa affermazione? Per nostro conto si deduce che il progetto di Natoli è davvero *troppo minimale*, in quanto si accontenta di obiettivi eccessivamente modesti per essere l'esito della riflessione di un *filosofo della felicità*. Questa esito *minimale* è la conseguenza della impostazione onto-assiologica relativista di Natoli. La tesi principale di Natoli è infatti quella per cui egli vuole solo farci «divenire virtuosi nell'accezione precisa del termine: dotati delle abilità necessarie per trarsi di impaccio dalle difficoltà della vita, e perciò vivere bene» (p. 9). Così, insomma, come l'*ethos* era semplicemente il comportamento, la *areté*, la virtù greca, è etimologicamente identificata nella mera abilità, capacità. Il mero adeguamento al proprio tempo, però – come abbiamo sostenuto in precedenza nel saggio sul pensiero di Sini –, non può essere pensato come «virtù filosofica» (né come «virtù politica» o semplice «virtù umana»). Il filosofo infatti, per sua essenza, non può limitarsi ad essere una sorta di «insegnante di sostegno» per le persone in difficoltà. Egli deve invece favorire la costituzione di solide strutture di significato, ossia proprio le condizioni affinché le modalità sociali non creino alle persone tali difficoltà. Questa sarebbe una vera «politica della felicità» (p. 9). Natoli pare invece puntare esclusivamente ad un conformistico «stare al mondo», tanto da affermare spesso che il proprio è un semplice discorso sulla «direzione in cui si muove il mondo» (p. 9). Perfino il cristianesimo, nonostante la rivoluzionarietà del messaggio di Gesù, è descritto come «assoluta fedeltà al presente, come pura e semplice pratica della carità» (p. 11).

Indubbiamente, il conformismo può costituire una rispettabile posizione «filosofica». Per essere tale, però, per essere solida, deve essere fondata. Il quadro filosofico di riferimento di Natoli, ossia quello del relativismo, non consente invece tale fondazione, poiché nessuna posizione filosofica risulta,

all'interno di questo quadro, fondabile. Ne consegue che il valore filosofico della posizione conformista propugnata da Natoli è grosso modo quella di una *petitio principii*. Come la maggioranza dei filosofi contemporanei, egli sarebbe infatti senza risposte di fronte alla richiesta di chiarire per quale motivo, nonostante «la verità sia sfuggente, indecifrabile» (p. 12), egli sa così bene indicarci «quel che dobbiamo ricercare» (p. 12), ossia l'adeguamento al nostro tempo.

Rispetto ad altri relativisti più confusionari, Natoli ha comunque il pregio della chiarezza, anche se le considerazioni di buon senso, per rispetto al lettore filosofico, non dovrebbero essere condotte troppo per le lunghe. Il lettore, infatti, si accorge subito di questo annacquamento, e ciò provoca una sensazione fastidiosa.

Sulla contemporaneità capitalistica

Così come il quadro filosofico di riferimento di Natoli è il relativismo, il suo quadro politico di riferimento è quello del pensiero liberale. Davvero conformi al *politically correct* oggi dominante sono infatti, in particolare, le sue tesi sul terrorismo: «Il terrorismo è devastante ma mobile. È giusto colpire gli Stati che lo proteggono, anche se nessuno dichiara esplicitamente di farlo» (p. 21). Si tratta di una tesi oggi molto diffusa ma che, per essere filosoficamente ben argomentata, non può a nostro avviso fuggire il confronto dialogico, almeno ideale, con gli abitanti di Falluja o di Bagdad o dell'Afghanistan, città e Stati che per questa tesi hanno subito migliaia di morti civili innocenti ad opera dei bombardamenti americani (un numero molto superiore rispetto alla somma dei morti dell'11 settembre 2001 a New York, dell'11 marzo 2004 a Madrid e del 7 luglio 2005 a Londra).

Natoli, a dire il vero, sembra talvolta lamentarsi del fatto che oggi si invadono Stati in nome della salvaguardia dei diritti umani, e che lo Stato invaso è trattato da deviante e criminale mentre lo Stato invasore è trattato da garante della giustizia internazionale. Questa implicita critica alla politica estera degli Stati Uniti (e dell'Italia di Berlusconi) viene però subito mitigata, con l'affermazione che «il più delle volte questo è proprio vero» (p. 21), ossia che gli Stati invasi sono realmente devianti e criminali, mentre gli Stati Uniti d'America sono i garanti dei diritti umani e della giustizia internazionale.

Sempre con riferimento alle guerre degli ultimi anni, Natoli afferma infatti che esse «non sono più contro, ma in difesa dei valori: i diritti, le autonomie etniche, le libertà civili, ecc.» (p. 22). Anche qui, il discorso sarebbe lungo da affrontare. Tuttavia, a nostro avviso, è difficile giustificare una tesi simile se non almeno componendola con una adeguata e consapevole valutazione degli enormi interessi economici, documentatissimi, che stanno alla base

delle recenti invasioni statunitensi (dalla Serbia nel 1999 all'Afghanistan nel 2001, per parlare solo di quelle che Natoli conosceva al momento della stesura del libro). Natoli, però, è fermissimo nelle proprie convinzioni di politica estera: «la guerra è solo una inevitabile necessità, e la si combatte in nome e per il bene dell'umanità [...] di fronte alla violazione potente dei diritti umani non ci si può astenere [...] ma c'è anzi l'obbligo morale di intervenire» (p. 22).

Rimaniamo su questo argomento solo in quanto stupisce davvero – ed è necessario rifletterci con attenzione e profondità, per la rilevanza del problema – che un filosofo sensibile verso la tematica della felicità come Natoli, possa poi non porsi la questione della *universalizzazione* del proprio discorso, ossia possa non riflettere sulla felicità *di tutti gli uomini*. È evidente, a nostro parere, che così è in quanto il relativismo (come peraltro lo scientismo) è sempre una forma di riduttivismo, in cui la riduzione al silenzio dei contenuti di vera umanità è operata nella direzione della deuniversalizzazione, in conformità alle modalità sociali dominanti. Per questo, probabilmente, anche una persona come Natoli ritiene di non dover citare, per non criticare l'Occidente ferito (nell'orgoglio) dall'attacco alle Torri Gemelle, la presenza di carceri come quella di Guantanamo (nel 2002 se ne era già a conoscenza), in cui i più elementari diritti umani dei prigionieri sono palesemente violati. Natoli anzi si dichiara dispiaciuto per gli Usa, che, «sovraesposti», sono «più a rischio di errare» (p. 14).

Bisogna inoltre stare molto lontani, a suo avviso, «dalle grandi parole Giustizia, Verità, Uguaglianza», che costituiscono «la prerogativa di tutte le ideologie totalitarie», e dunque dei «terrorismi» (p. 23). Non le ingiustizie crescenti, le povertà devastanti e le guerre unilaterali, per Natoli, hanno acuito il terrorismo, bensì «la mobilità di uomini, merci, capitali, in breve il villaggio globale, che ha reso meno circoscrivibili le sacche di ribellione» (p. 23). Anche questa concezione si rivela però riduttiva, in quanto «il problema del terrorismo» non può essere affrontato con l'ottica rivolta esclusivamente alla repressione, bensì con lo sguardo rivolto soprattutto alla comprensione delle cause. Il terrorismo sarà infatti ineliminabile dall'Occidente senza prima aver eliminato l'essenza tracotante dell'Occidente stesso, e dunque senza avere prima creato le necessarie condizioni per realizzare un mondo più «giusto» e più «uguale». Per Natoli, invece, «l'interesse dei terroristi è quello di gettare il nemico nell'incertezza [...] di paralizzare la vita ordinaria con la paura» (p. 26), e non quello di esprimere una disperata vendetta per le ingiustizie subite, o, come nel caso dei palestinesi, quello di richiamare l'attenzione sul problema della occupazione militare israeliana. A suo avviso, infatti, gli ideali sono solo «fedi collettive» (p. 33), ed è dunque meglio, come si vede nella figura umana che occupa la copertina di questo libro (persona

che evidentemente, per Natoli, sa «stare al mondo»), riposarsi sdraiati sull'erba che porsi questioni filosofico-politiche universali e problematiche.

Per quanto riguarda infine il potere dei mass media, le tesi di Natoli, come quelle di Vattimo, rivelano un conformismo assai vicino ad una vera e propria cecità intellettuale: «La differenza di informazione non dipende da un impedimento all'accesso alle fonti – gli uomini nella storia non sono stati mai così liberi – ma dalla capacità del loro uso» (p. 80). Come se chi avesse le capacità di ben utilizzare i media, ma non l'accesso agli stessi, fosse comunque libero di esercitare appieno le proprie possibilità informative.

Concludiamo dicendo che è spiacevole essere così duri con alcuni filosofi, specie se li sentiamo sostanzialmente vicini nel trattare temi umani importanti. Tuttavia, come scrisse Platone, «non è lecito avere più rispetto per un singolo uomo che per la verità» (*Repubblica*, X, 595 C). Solo rispettare la verità, infatti, conduce sempre a rispettare i singoli uomini, anche nella critica.

Note a IL PENSIERO ERMENEUTICO-SIMBOLICO

¹ «Il percorso dell'Enciclopedia si articola in sei tappe, corrispondenti a sei scienze paradigmatiche o esemplari: la metafisica, la psicologia e l'etologia; l'antropologia, la cosmologia e la pedagogia. Inoltre, esso è scandito ciclicamente da nove figure che si declinano per sei volte, cioè per ogni tappa, in modi o figure particolari, dando vita dunque a $6 \times 9 = 54$ figure. Le nove figure fondamentali sono le seguenti: l'iscritto e il circoscritto; il pensiero e le pratiche; l'origine; la differenza; la trascendenza o negazione; l'analogia; l'incontro; l'occasione; la verità. Queste figure si succedono secondo la scansione $2 + 3 + 4$ (dove il numero 234, molto significativo, come si vedrà, nel suo alludere per inversione a 432 e corrispondente, a sua volta, a 9)» (p. 11).

² Per questo motivo siamo grati a Mario Vegetti di avere realizzato una splendida traduzione commentata della *Repubblica* che rimarrà, probabilmente, la migliore interpretazione del dialogo platonico anche nei prossimi decenni. I volumi cui facciamo riferimento sono: M. Vegetti, a cura di, *Platone. La Repubblica, traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli, 1996-2006.

³ Rinviamo in merito al nostro *Il filosofo e la politica. I consigli di Platone, e dei classici Greci, per la vita politica*, Alpina, Torino, 2007.

⁴ L'amico Franco Toscani (autore della introduzione al mio *La verità umana nel pensiero religioso di Sergio Quinzio*, Petite Plaisance, Pistoia, 2004), che da tempo collabora con Sini, mi ha confidato che Sini ama definirsi in questi termini.

⁵ «Del desiderio [...] è costitutiva la distanza» (p. 40).

⁶ Rinviamo alle considerazioni svolte in L. Grecchi, *Conoscenza della felicità*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006.

⁷ Rinviamo in merito a: L. Grecchi, *Nel pensiero filosofico di Emanuele Severino*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005; *Il pensiero filosofico di Umberto Galimberti*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006; *Occidente: radici, essenza, futuro*, di prossima pubblicazione.

⁸ *Il filosofo e la politica*, op. cit.

⁹ Argomenterò questa tesi nel prossimo *Umanesimo, fondamento della metafisica di Platone*.

¹⁰ F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

¹¹ La tesi heideggeriana è quella per cui le categorie ontologiche (vero/falso) ed assiologiche (bene/male), ossia le categorie della metafisica, sono nate con Platone. Questa tesi è indubbiamente verosimile, ma è altrettanto evidente che, almeno dopo Hegel, ossia con il pieno sviluppo del capitalismo occidentale, i maggiori pensatori (Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, Sartre, ecc.), e le maggiori correnti filosofiche (esistenzialismo, relativismo, ermeneutica, filosofia analitica, ecc.) hanno completamente trascurato, quando non addirittura attaccato, queste categorie della metafisica. Da ciò si dovrebbe dedurre che, se il metafisico Platone è il padre dell'Occidente, le filosofie europea ed americana dell'Ottocento e del Novecento (antimetafisiche), e dunque la contemporaneità è *anti-occidentale*! Poiché, però, la nostra epoca è per definizione "Occidente", e poiché essa è per sua essenza antimetafisica, il metafisico Platone non può a nostro avviso essere considerato come il padre dell'Occidente moderno.

¹² L. Grecchi, *Il necessario fondamento umanistico della metafisica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005.

¹³ Oggi perfino i metafisici cristiani confinano le loro analisi al piano logico-fenomenologico, senza quasi più declinare in senso umanistico (e dunque anche politico) le categorie onto-assiologiche del vero/falso e del bene/male.

¹⁴ Il messaggio di Vattimo si oppone peraltro al passo evangelico «La verità vi farà liberi» (Gv 8, 32).

¹⁵ Rimarchiamo comunque che anche uno dei maggiori esponenti della filosofia analitica anglosassone, Hilary Putnam, in un testo recente (*The collapse of dichotomy*, Harvard University Press, 2002), ha argomentato la tesi che è realmente difficile separare giudizi di valore e giudizi di fatto. Ciò in quanto una buona parte dei giudizi di valore si basa appunto su situazioni di fatto, riconoscibili da tutti, e non sulla mera emotività, come riteneva Hume.

¹⁶ G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, vol. I, Vita e pensiero, Milano, 1996, p. 91.

¹⁷ Rinviamo in particolare al bel saggio pubblicato nel testo collettaneo, a cura di I. Dionigi, dal titolo *Di fronte ai classici*, Bompiani, Milano, 2004.

¹⁸ Anche in merito a *Dell'inizio* (Adelphi, Milano, 1992), Reale ha affermato trattarsi di "un'opera che si colloca fra quanto di meglio negli ultimi tempi è stato prodotto nell'ambito della filosofia" (*Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano, 2004, p. 439). Inoltre, in un suo elzeviro su *Il corriere della sera*, un altro docente della Università Vita e Salute (di cui Cacciari è stato Preside fino agli inizi del 2005, quando ha lasciato l'incarico per ricandidarsi al ruolo di sindaco di Venezia), Emanuele Severino, ha definito *Della cosa ultima* come "seicento pagine di scrittura tersa e intensa", addirittura "mirabile".

¹⁹ Ci siamo occupati della impostazione di Natoli del tema della felicità nel nostro recente *Conoscenza della felicità*, op. cit.

²⁰ Rinviamo in merito a L. Grecchi, *La verità umana nel pensiero religioso di Sergio Quinzio*, op. cit.

CAPITOLO II

IL PENSIERO SCIENTIFICO-RAZIONALISTA

Il sistema di Luigi Tarca

Tra i filosofi italiani contemporanei, Luigi Tarca (1947) è senza dubbio uno fra i più bravi e meno conosciuti dal vasto pubblico. Probabilmente egli "paga", in questo senso, il suo rigore sistematico, situato com'è in un'epoca storica che preferisce la banalizzazione ed il relativismo. Il suo *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva* (La città del sole, Napoli, 2001) si presenta, per la serietà ed il valore delle tesi esposte, come uno dei libri migliori usciti negli ultimi anni.

In immediata sintonia con l'autore ci ha posto il senso complessivo della sua opera, ossia la volontà di elaborare una «proposta filosofica complessiva», una «interpretazione dell'attuale situazione dell'umanità dal punto di vista della verità» (p. 23). Tarca è infatti nell'esiguo numero di coloro che stanno cercando di elaborare «qualcosa di nuovo» (p. 23), ossia una originale struttura di significati in grado di dare indicazioni politiche all'uomo di oggi.

Il "sapere del puro positivo"

Tarca comincia la propria trattazione cercando di far comprendere, in maniera assai argomentata, che parlare di "verità" non significa affatto essere dogmatici o totalitari. Significa soltanto parlare di ciò che è necessario.

Si tratta di una tesi pienamente condivisibile, così come lo è l'intento fondativo dell'autore. Tarca afferma infatti che la sua trattazione si sviluppa in modo tale che le varie tematiche ruotano tutte attorno ad un unico nucleo concettuale: «il principio della determinazione universale del positivo inteso come il puro positivo. Esse si presentano tutte come espressioni determinate di tale principio, e l'interpretazione della realtà e delle vicende umane che ne risulta è rigorosamente unitaria e sistematica» (p. 61). Sarà proprio questo impianto teoretico che cercheremo qui di analizzare.

Innanzitutto, Tarca afferma che è il discorso sul *sapere positivo* che impedisce alla propria filosofia di porsi in modo dogmatico: «ritenere che la verità assoluta possa venire imposta a qualcuno significa pensarla come opposta a qualcosa, cioè come incompatibile con qualcosa e come caratterizzata da un rapporto *negativo* (contrappositivo) nei confronti di

qualche determinazione della realtà. La situazione muta *radicalmente* se si pensa invece che veramente assoluta la verità può essere considerata solo nella misura in cui – *conformemente alla prospettiva che viene qui presentata* – essa si configura come essenzialmente libera rispetto ad ogni forma di negazione, e quindi di opposizione» (p. 29). Tarca pensa dunque il suo «sapere del puro positivo» come «*tutt'altro* dalla negazione del negativo» (p. 29), e dunque come qualcosa di molto differente rispetto a tutte le filosofie che finora si sono succedute. Esse infatti si sono sapute porre, fino ad oggi, solo nello spazio *negativo* della *opposizione* alle altre filosofie. Il Nostro afferma invece che «il compito di fronte al quale si trova la nostra civiltà» è proprio «quello di mettere in questione il principio oppositivo per cui ogni *determinatio* è *negatio*. Di più: occorre mettere in questione radicalmente la nozione stessa di negazione» (p. 354). Ciò in quanto «il principio del puro positivo [...] afferma la positività di ogni proposizione, e con ciò il suo essere libera dal negativo» (p. 266). Tutte le proposizioni insomma – afferma Tarca – possono essere trasformate logicamente in *positive*, perdendo così il loro tratto *negativo*.

Il lettore, a questo punto, si starà già interrogando sul valore filosofico da attribuire a questa proposta. Dato che Tarca la presenta come *radicalmente originale* rispetto alle filosofie finora succedutesi, riteniamo opportuno chiedere: perché essa dovrebbe anche porsi come *compatibile* con tutte queste filosofie, e non in opposizione ad esse? Senza questo chiarimento, infatti, il lettore potrebbe rimanere disorientato¹: come può una proposta filosofica mettere insieme tutte le forme filosofiche dell'Occidente e dell'Oriente considerandole «tutte vere»²? Con quale eclettismo si può porre il neopositivismo insieme alla metafisica? Il relativismo insieme al razionalismo? Lo scetticismo insieme alla dialettica hegeliana?

Tarca ritiene che il suo *sapere del puro positivo* possa realizzare questo miracolo, ed in ciò consiste la originalità del suo discorso: nel non voler escludere nulla, in quanto «la verità si distingue da ogni forma di negatività; si differenzia persino dal suo essere negazione del negabile» (p. 30). In questo modo, a suo avviso, «la verità torna a presentare tutti i caratteri che l'hanno tradizionalmente caratterizzata, ma li ripresenta, per così dire, purificati da ogni loro aspetto negativo» (p. 30). Questa la «profonda trasformazione del nostro atteggiamento nei confronti della realtà» (p. 425) che il discorso di Tarca dovrebbe produrre.

Dopo questa sintetica (e solo per questo manchevolissima: il libro è di 806 pagine!) descrizione della ontologia *positiva* di Tarca, su cui comunque ancora ci soffermeremo nelle pagine seguenti, riteniamo sia opportuno effettuare subito alcune osservazioni.

Critica al "sapere del puro positivo"

La principale osservazione riguarda, come anticipato, la compresenza veritativa («onnialeticità»), nel discorso di Tarca, di tante proposte filosofiche differenti, tutte qualificate come «positive» poiché considerate al di fuori del loro contesto originario, nella struttura formale del «puro positivo».

A noi sembra in effetti che la *incompatibilità contenutistica* delle principali teorie filosofiche sviluppatesi sia assai maggiore della loro *compatibilità formale*, e che dunque il tentativo di composizione sincretistica di Tarca pecchi di un *eccesso di formalismo*. Solo infatti prescindendo dai contenuti delle singole proposte teoretiche, esse possono essere tutte unificate nel loro ideale *orizzonte positivo*. Se però si considerano esplicitamente – e ciò è necessario per dare carne e sangue ad ogni costruzione filosofica, come l'autore si propone di fare – i contenuti teoretici, la proposta di Tarca appare contraddittoria, o quanto meno manchevole³. Le «differenze» fra contenuti implicano infatti anche, lo si voglia o no, «negazioni» di contenuti alternativi incompatibili che non presentano carattere di verità. Non ce la si può cavare a tal proposito, dato che si tratta di un tema centrale, con formulazioni ambigue quale quella per cui, dato che «la logica filosofica dell'Occidente [...] non è che logica *negativa* [...] per liberarsi da questa logica è necessario prenderne le distanze senza nulla negare di ciò che essa afferma» (p. 357). Tarca dovrebbe invece ammettere, per attribuire contenuti concreti alla propria proposta, che il fatto che «tutti i punti [...] della nostra tradizione filosofica vanno ripensati e rivisti» (p. 359), implica inevitabilmente che occorre almeno rinunciare ad alcune parti di questi punti. Questa continua operazione di decostruzione e costruzione, in base alla propria originale struttura filosofica, è quanto realizza da circa cinquant'anni Emanuele Severino rapportandosi al pensiero dell'Occidente, e questo cerchiamo nel nostro piccolo di fare anche noi, riflettendo sulla natura umana come fondamento di verità dell'essere. Evitare un confronto anche duro coi contenuti delle tradizioni filosofiche alternative conduce invece, inconsapevolmente, nelle braccia di un nichilistico relativismo: è del resto lo stesso Tarca ad affermare che la propria «prospettiva onni-aletica» è fedele anche «al taglio relativistico della cultura contemporanea» (p. 417)⁴.

Tarca si risentirà senz'altro nel sentire parlare di «manchevolezza» della sua proposta. Egli è infatti un pensatore logico e chiarissimo, e questo si nota in tutte le pagine del suo testo, caratterizzate da una grande coerenza formale. Ciò nonostante, ogni proposta filosofica ha necessariamente contenuti teoretici (onto-assiologici) che trascendono la logica, e la contraddizione può annidarsi anche in essi. Spesso, anzi, si annida proprio in essi.

Può allora essere interessante chiedersi: per quale motivo Tarca esplicita una tesi, almeno all'apparenza, potenzialmente così criticabile (la «unità positiva» di tutte le teorie filosofiche)? A nostro avviso, non si può rispondere a questa domanda se non analizzando le motivazioni personali di una simile scelta, che ci paiono essere – queste però sono semplici ipotesi – non troppo dissimili da quelle di Emanuele Severino. Il “buonismo teoretico” di Tarca⁵ (per cui nessuna tesi filosofica, in quanto positiva, è falsa) potrebbe sembrare in radicale contrasto con la “ferocia teoretica” di Severino (per cui ogni tesi filosofica finora sviluppata, salvo in parte l'incipit di Parmenide, è falsa). Riteniamo invece che ambedue questi autori siano caratterizzati da un forte bisogno di porre in essere sistemi filosofici fortemente conservatori nella loro struttura teoretica (per Tarca «tutto è positivo», per Severino «tutto è eterno»⁶), e nella loro proposta politica (esplicitamente liberal-democratica per Tarca; esplicitamente escludente ogni progettualità alternativa per Severino). Entrambi paiono inoltre caratterizzati da un eccessivo timore dei contenuti tragici e disconfermanti inevitabilmente presenti nella vita⁷ (Tarca esclude il «negativo»⁸, Severino esclude il «divenire»), tendenza che conduce anch'essa ad esiti conservatori.

Per parlare comunque solamente della struttura teorica del discorso di Tarca, ci pare davvero che questo suo specifico modo di «escludere il negativo» non conduca nella giusta direzione. Il Nostro afferma infatti che «proprio perché si distingue da ogni forma di negazione e di opposizione, per principio la verità filosofica prende nettamente le distanze da qualsiasi forma di legittimazione di qualsivoglia imposizione o violenza» (pp. 30-31). Le cose non stanno però propriamente così. O meglio: la tesi (che la «verità filosofica» esclude «per principio» la violenza) è corretta, ma il principio teoretico per cui ciò accade non è quello logico su cui si sofferma Tarca. Tale principio è costituito dal fondamento onto-assiologico della verità dell'essere che, come abbiamo cercato di argomentare nei nostri scritti, coincide con la natura razionale e morale dell'uomo. La verità filosofica delegittima la violenza poiché la violenza non è nella natura razionale e morale dell'uomo, da cui appunto la verità filosofica discende⁹.

Il «principio» di cui parla Tarca non è inoltre, a nostro avviso, propriamente tale, ed è anzi poco più di una proposizione tautologica: egli infatti esclude a priori il *negativo* dalla verità filosofica solo in quanto definisce la verità filosofica come *puro positivo*. Solo per questo può dire che la violenza (che egli appunto indica come *negativa*) è esclusa dalla verità filosofica. Tale esclusione, per quanto corretta, risulta però non correttamente fondata¹⁰.

Se si esclude inoltre il campo della critica (o se comunque lo si marginalizza: Tarca in effetti non lo esclude totalmente, in quanto lo stesso sostenere una proposta filosofica implica che tutte le altre proposte siano

criticabili, quanto meno per incompletezza¹¹), si lascia alle modalità sociali del presente il campo completamente libero. Tali modalità, caratterizzate dalla *hybris* tipica dell'Occidente – che, non volendo limiti onto-assiologici assoluti, nega l'esistenza della stessa verità filosofica –, sono spesso fortemente dannose. Per questo, il non criticare radicalmente la *hybris* del nostro mondo (nelle sue manifestazioni culturali, politiche, economiche, militari, ecc.) conduce ad una violenza assai maggiore di quella potenzialmente presente nella critica «negativa»¹² della stessa. Troppo conservatrice nei confronti delle modalità sociali dominanti è dunque la tesi di Tarca per cui la verità sarebbe «svincolata dal conflitto con la realtà del mondo» (p. 35). Come la predicazione di Gesù – cui Tarca spesso si riferisce – ha insegnato, per essere «nella verità» occorre infatti quasi sempre schierarsi «contro il mondo».

A questa tesi il nostro autore non può però pervenire per l'eccesso di *formalismo* del proprio pensiero. Tale eccesso lo conduce ad identificare la verità con il *linguaggio*, riproponendo in pratica la centralità della tesi della *adaequatio intellectus et rei*, ossia della verità come mera corrispondenza alla *effettualità*, il più possibile *depurata* («puro positivo») da ogni considerazione sulle modalità sociali di produzione e riproduzione della vita. Questa impostazione, nella declinazione tarchiana, conduce però alla sterilizzazione dei contenuti onto-assiologici, che costituiscono la componente principale della vita umana, e che dunque a nostro avviso nessuna filosofia può legittimamente accantonare.

Eccesso formalistico e difetto contenutistico

Nel prosiegua del proprio discorso, Tarca definisce la verità «sostanzialmente come un fenomeno reale, qualcosa cioè che appartiene in maniera essenziale alla concreta esistenza ed all'esperienza umana; così come il movimento degli astri, l'alternarsi delle stagioni, *oppure* la fame, il lavoro, il dolore, la gioia, ecc.» (p. 35). Quell'*oppure* scinde però due tipi di realtà assai differenti fra loro: la prima connessa con i fenomeni fisici, di conoscenza "oggettiva" (gli astri, le stagioni); la seconda connessa con temi metafisici, di conoscenza più "problematica" (l'uomo può cioè vivere la propria fame, il proprio lavoro, il proprio dolore e la propria gioia in maniera assai differente secondo il contesto sociale in cui si trova a vivere, che gli consente una visione della realtà più o meno veritiera).

Evitando accuratamente questo genere di contenuti (mostreremo nel prossimo paragrafo, in cui sarà esaminata la proposta politica di Tarca, quanto rimosso nel suo discorso sia ad esempio il messaggio storico-filosofico di Marx), il Nostro preferisce definire la filosofia come quell'ambito in cui «l'uomo, mediante il *linguaggio*, si trova in accordo (armonia) con la realtà»

(p. 36). Non si tratta certo di una tesi sciocca, bensì di una tesi interessante e coerente. Tramite essa, infatti, la *verità* è definita come l'*armonia* fra linguaggio e realtà¹³, mentre la falsità è definita come la *disarmonia* fra linguaggio e realtà. Vi è però a nostro avviso, in questa impostazione, un difetto "fondamentale" (che è il medesimo che caratterizza l'*eccesso formalistico* ed il *difetto contenutistico* di quest'opera): *la verità non sta nel linguaggio, ma nella realtà dell'uomo!*

Il linguaggio è infatti solo una delle modalità del rapporto fra l'uomo e la realtà, non l'unica. Definire la *verità* come armonia tra il *linguaggio* e la *realtà* significa dunque, a nostro avviso, errare: *la verità è infatti l'armonia tra l'uomo e la realtà* che il linguaggio semplicemente esprime, così come la falsità è la *disarmonia* tra l'uomo e la realtà, anch'essa espressa dal linguaggio.

Se non si pone l'uomo nella sua essenza, come implicitamente fecero Socrate e Platone, come riferimento fondamentale della verità, si può prendere come riferimento della stessa solo un surrogato del vero fondamento (in questo caso il linguaggio; in altri casi, come nelle scienze contemporanee, l'uomo empirico), con risultati sempre scadenti.

Se, infatti, si desidera migliorare concretamente il mondo, occorre intervenire sul rapporto dell'uomo con la realtà, e non (se non in maniera consequenziale) sul rapporto del linguaggio con la realtà. Questa seconda modalità è invece quella attuata dalla retorica politica, che in ogni paese ed in ogni schieramento mira sempre, quando parlano le coalizioni al governo, ad abbellire la situazione presente, ed a fare il contrario quando parlano coalizioni all'opposizione (che pure si sarebbero comportate in maniera quasi identica per la scarsa «democrazia» – ci torneremo tra poco poiché si tratta di un tema caro a Tarca – che è possibile far convivere con la totalità socio-economica capitalistica).

Se si pone la natura umana come fondamento della verità, il problema della *universalizzazione concettuale*, che costituisce il cuore ontologico della metafisica, non sta più – come è invece nella impostazione di Tarca – in una mera opera di astrazione dalla effettualità «normale, cioè naturale, ordinaria, quotidiana» (p. 44). Indubbiamente si possono trovare idee universali anche nella presente condizione effettuale, ma essendo l'uomo, in tale condizione, *negato* nella sua umanità (poiché le modalità sociali del nostro tempo si *oppongono* alla compiuta realizzazione della sua essenza, avendo il solo fine di produrre il massimo profitto per alcuni soggetti), il vero *universale positivo della verità* si può trovare principalmente concettualizzando una condizione di realtà conforme alla natura umana, ma non necessariamente coincidente con l'effettualità storica.

Dal sistema filosofico alla progettualità politica

Derivare da una struttura filosofica fondata una coerente progettualità politica¹⁴, è un compito che ci vede in perfetta sintonia con Tarca, e che potrebbe far pensare che noi si concordi sull'essenziale. L'amico Costanzo Preve è solito però dire, in merito, che il diavolo si nasconde spesso nel dettaglio. Probabilmente, molto più spesso, il diavolo si nasconde addirittura nel fondamento del discorso. Non escludiamo del tutto che anche in Tarca, *implicitamente*, la struttura razionale e morale della natura umana costituisca il fondamento delle proprie affermazioni¹⁵. Tuttavia, troppo legata alla effettualità storica ci pare la sua considerazione della realtà umana (intesa come essenzialmente conflittuale¹⁶), affinché possa essere mantenuta la promessa di avere realizzato un libro in cui sono trattate «secondo verità le questioni fondamentali relative al senso della vita» (p. 63), tanto da poter fornire «una effettiva proposta di vita rivolta a tutti» (p. 74).

L'intenzione di Tarca è indubbiamente lodevole. Analizzando però i contenuti concreti delle sue proposte, al lettore rimane poco (se non, lo ripetiamo, le tante analisi formali, specie sul procedimento dimostrativo dell'*elenchos*, la cui lettura è consigliata soprattutto perché aiutano ad evitare errori di metodo a chi volesse costituire sistemi filosofici alternativi).

Si è detto in precedenza che, pur volendo differenziarsi – con la sua proposta del *puro positivo* – dal pensiero dell'Occidente, Tarca si propone di essere rispettoso di tutta la tradizione culturale occidentale, che il suo discorso vorrebbe inglobare dopo avere compiuto su di essa una operazione, a suo avviso indolore¹⁷, di radicale *trasformazione in positivo* dei contenuti. In realtà, a nostro avviso, il discorso di Tarca non opera alcuna trasformazione radicale, ed è per questo che esso può porsi, oltre che come rispettoso nei confronti della filosofia dell'Occidente, anche come indolore.

Tarca comincia infatti la propria trattazione politico-progettuale (strettamente derivata dal suo «sistema del puro positivo») affermando che «non sono pensabili alternative che non comportino un tasso di violenza e di distruttività molto superiore a quello della nostra civiltà» (p. 533). Questo per chiarire dall'inizio che nessuno spazio è concesso per una ripresa dei temi della tradizione comunista (in senso ampio), né per proposte radicalmente alternative al modo di produzione capitalistico. Tarca sostiene infatti che «la nostra civiltà sta conquistando l'egemonia in tutto il pianeta» non con la violenza ed il ricatto, bensì grazie alle tre nostre essenziali «forme di vita [...]»: democrazia, libero mercato e tecnologia» (p. 538). Queste tre «categorie fondamentali della civiltà occidentale sono volte», a suo avviso, «alla negazione della violenza, ed alla eliminazione della guerra e della sopraffazione» (p. 597).

A questo punto si dovrebbe aprire un lungo dibattito sull'essenza dell'Occidente. Certamente, le tesi di Tarca sono in parte corrette. Meglio infatti poter votare che non poter votare. Meglio poter scegliere di comprare qualcosa che non avere niente. Meglio il computer delle penne d'oca. Ciò nonostante, nelle tre categorie citate da Tarca (democrazia, mercato, tecnologia) non c'è solo il «puro positivo», ma c'è anche la «negativa» essenza capitalistica responsabile della tanta violenza, più e meno visibile, del nostro mondo. Per questo, a nostro avviso, l'attrazione di Tarca per il modo di produzione capitalistico si ridurrebbe molto se egli comprendesse – e questo è certamente il messaggio filosofico che oggi più viene censurato – che esso ha in sé le radici della distruzione dell'uomo e del cosmo, in maniera inevitabile.

Qualche germe di questa idea comincia oggi in Occidente a circolare, anche perché gli uomini constatano ogni giorno la drammatica povertà (fenomeno acuitosi, e non ridotti, col capitalismo) di miliardi di persone nel mondo; la irreversibile situazione di degrado dell'ambiente; la crescente condizione di incertezza dei giovani; la angosciante miseria spirituale del nostro tempo; la strutturale condizione di conflitto e di guerra in varie zone del pianeta; eccetera.

Tarca ha certo presente cosa accade oggi nel mondo. Tuttavia, come la maggioranza delle persone, ritiene tali fenomeni un semplice *effetto indesiderato, potenzialmente reversibile*, della civiltà occidentale. Egli infatti si dice anche disposto a mutare le proprie idee politiche (ma non dovrebbero essere fondate su presupposti filosofici assoluti?), se «solo una considerazione fosse in grado di mostrare come quelle degenerazioni non siano *accidentali* per la democrazia, ma ne costituiscano una componente essenziale» (p. 549). Lasciamo allora questo lavoro di convincimento a Karl Marx, che Tarca non cita quasi mai, anche se in una corrispondenza personale ci ha garantito essere uno dei suoi riferimenti principali.

Innanzitutto, se fosse ancora vivo, Marx farebbe notare a Tarca che le sue tre «forme di vita» descritte come caratteristiche dell'Occidente, risentono di una rilevante influenza ideologica. Prima di passarle in rassegna una ad una, Marx farebbe inoltre notare che il tema principale della vita umana – quello che impegna l'uomo ogni giorno da quando si sveglia a quando va a dormire, ed anche nel sonno – riguarda il modo con cui procurarsi la sussistenza (a sé ed ai propri cari) in maniera socialmente dignitosa. Le modalità sociali di produzione e riproduzione della vita sono infatti le determinanti principali della condizione spirituale effettuale dell'uomo. Marx utilizzava il concetto, davvero importante, di *modo di produzione sociale* per indicare il sistema di rapporti economici, politici, giuridici, culturali, ecc. che consentono agli uomini di sussistere in una certa epoca. Oggi,

pressoché ovunque nel mondo, il *modo di produzione capitalistico* domina, per cui non si può fare a meno di analizzarne seriamente la struttura.

Non possiamo ovviamente esporre qui, nel dettaglio, tutte le tesi di Marx¹⁸. Esse però mostrerebbero, circa l'ideologicità della rappresentazione dei tre cardini della «civiltà occidentale» proposta da Tarca, quanto segue:

a) che è illusorio parlare di «democrazia» (potere del popolo) per caratterizzare un modo di produzione in cui il potere è nelle mani di una minoranza che detiene, più o meno direttamente, la proprietà dei mezzi della produzione sociale. Indubbiamente l'Occidente liberale tende ad incitare al voto ed a salvaguardare la correttezza formale delle elezioni, anche perché dalle stesse ha solitamente, oramai, ben poco da temere (la «normalizzazione» è realizzata dalle modalità sociali di vita e dai mass media), ed ha anzi una legittimazione da ottenere. Ciò non esclude però, come la storia del Novecento insegna, che le libertà formali possano anche essere ridotte o eliminate, qualora esse creino ostacoli alla realizzazione del profitto.

b) che è illusorio parlare di «libero mercato»¹⁹ in un modo di produzione in cui il potere tende ad accumularsi (come mostra la forza crescente di poche grandi imprese transnazionali, nonché la crescente concentrazione della ricchezza). Ammesso che il libero mercato sia auspicabile, non c'è comunque libero mercato senza concorrenza, ed il modo di produzione capitalistico è dominato dalla tendenza ad abolire la concorrenza, per effetto della continua ricerca delle grandi imprese alla massimizzazione del potere.

c) Che è illusorio parlare di «tecnologia» se con tale termine si intende, sulla scia di Heidegger, Severino e Galimberti, una forza relativamente autonoma nelle proprie capacità di sviluppo. La tecnica oggi è essenzialmente tecnica capitalistica, il che significa – contrariamente a quanto auspica Tarca – che essa è al servizio esclusivamente dei bisogni dotati di ricchezza sufficiente per essere soddisfatti, e non dei drammatici bisogni dei miliardi di poveri del mondo.

Queste nostre brevi osservazioni sono comunque insufficienti, e per questo è bene rinviare direttamente a Marx (ma anche ai testi di tre valenti filosofi italiani: Massimo Bontempelli, Domenico Losurdo e Costanzo Preve). Vorremmo però soltanto rendere evidente, prima di concludere, come le indicazioni progettuali che Tarca trae come conseguenze necessarie dal proprio sistema filosofico, sono pressoché le medesime tratte dall'Occidente capitalistico. Per Tarca infatti «la scelta migliore», sul piano politico, «è quella

di ridurre quanto più possibile» l'azione statale; «la politica migliore è quella liberal-democratica [...] cioè quella che in fondo non impone altro che la libertà di ogni individuo» (p. 550).

Si può a nostro avviso concludere, nella sostanza, che la progettualità politica di Tarca in altro non sfoci se non in una pragmatica kantiana «società del libero accordo universale» (p. 684), inevitabilmente guidata da principi assai simili a quelli vigenti, su cui è più «naturale» trovare un accordo. Per Tarca infatti «progettare il bene di tutti» (p. 608) ha sempre prodotto totalitarismi, e non vi è dunque a suo avviso «nessuna ragione» per farlo ora.

Personalmente, riteniamo che esistano argomentazioni che consentono di pensare in maniera differente, come peraltro aveva fatto notare Platone in quel dialogo splendido che è la *Repubblica*. Rimane comunque fermo che questo voluminoso libro di Tarca, nonostante le critiche cui può essere sottoposto (forse anzi proprio per questo: sono rarissimi i libri con cui si riesce realmente a "dialogare"), rimane una delle pubblicazioni più importanti, e purtroppo meno conosciute, di questi ultimi anni.

Cristianesimo e relativismo nell'opera di Dario Antiseri

Dario Antiseri (1940) è – in maniera conforme a quello che, da Bacone in poi, ha costituito il canone prevalente della modernità – uno studioso prevalentemente attento ai contenuti scientifici, epistemologici e metodologici, ma al contempo assai rispettoso dei contenuti della fede.

I due atteggiamenti, quello scientifico e quello fideistico, sembrano difficilmente conciliabili. Un dibattito secolare, tuttora in corso, è stato svolto sull'argomento, dando in prevalenza l'esito della conciliabilità fra ragione e fede. Tale dibattito è di dimensioni tali che il solo riassumerlo per sommi capi impegnerebbe decine di pagine²⁰. Rileviamo solo, per correttezza, che la nostra tesi è opposta a quella cui il dibattito occidentale, influenzato dalla forte presenza del cristianesimo, è pervenuto. A nostro avviso infatti fede e ragione, nella loro essenza, non sono conciliabili, in quanto la fede esprime un atteggiamento di fondo opposto (il "credere") rispetto a quello della ragione (il "ricercare"). I credenti si appellano invece ad una tesi differente, parlando di ragione e fede come di «due ali della medesima verità» (Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*). Essi affermano sostanzialmente che chi non crede non può realmente comprendere le ragioni della fede, e non può pertanto porre correttamente il rapporto fra fede e ragione²¹.

In ogni caso, indipendentemente da questo punto, è soprattutto la comune fede cristiana che può spiegare, a nostro avviso, la collaborazione pluridecennale di Antiseri, antimetafisico dichiarato²², con uno studioso metafisico come Giovanni Reale²³. Si dirà, certo, che l'amicizia supera molte divergenze, ed in parte è così. Ma l'amicizia, sul piano filosofico, può per nostro conto sfociare al più in libri-dialogo, non in libri scritti a quattro mani, in cui necessariamente una delle due parti tende a prevalere. Passiamo comunque, dopo questa premessa generale, all'analisi dei contenuti di uno dei testi più recenti di Antiseri.

Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004) è un titolo che già, da solo, merita una attenta riflessione. Esso potrebbe infatti essere analizzato su molteplici piani. Sul piano logico diciamo che, per i principi della logica formale, se vale la proposizione del titolo, dovrebbe valere anche la seguente: *non cristiano perché assolutista, assolutista perché non cristiano*. Quest'ultima proposizione, però, non vale, ed è facile mostrare perché. Un cristiano è infatti sempre un assolutista, in quanto Dio è, per i cristiani come per tutti i credenti di religioni monoteiste, l'assoluto. È necessario, inoltre, essere *assolutisti perché non cristiani*? Ancora no, in quanto il *non cristiano* può anche essere *relativista*, come mostra empiricamente la maggioranza degli individui contemporanei.

Argomenti analoghi si potrebbero portare anche per mostrare la erroneità della proposizione che dà il titolo al testo. Per quale motivo, infatti, si dovrebbe essere cristiani in quanto relativisti? E per quale motivo si dovrebbe essere relativisti in quanto cristiani?

Passando infatti ad un più compiuto piano di analisi, vedremo ulteriormente confermata la tesi per cui le argomentazioni di Antiseri sono prive di fondamento. Se si chiedesse infatti ad Antiseri di mostrare il fondamento delle proprie affermazioni, egli mostrerebbe che esse sono relative, e pertanto ne sono prive (il fondamento, infatti, è sempre un assoluto, nei limiti in cui si può umanamente intendere questo termine). Ciò equivale però a porre le proprie tesi in modo dogmatico. Se si chiedesse ancora ad Antiseri: *Perché sei relativista?* Egli risponderebbe: *Perché sono cristiano*. E se gli si chiedesse: *Perché sei cristiano?*, egli risponderebbe: *Perché sono relativista*. Questo è però un evidente circolo vizioso, non basato su alcun fondamento razionale.

In assenza di un preciso fondamento, cerchiamo allora di analizzare quali sono i contenuti filosofici che fanno giungere Antiseri ad una affermazione di compatibilità, o meglio di necessaria unità, fra relativismo e cristianesimo. Abbiamo già detto che la doppia tesi che dà il titolo al libro è da respingere, perché ogni fede, anche quella cristiana, è assoluta, non relativa. La giustificazione della tesi della corrispondenza biunivoca fra relativismo e cristianesimo è pertanto da ricercare esclusivamente nella *aprioristica* attribuzione, al cristianesimo, di contenuti relativi, ossia flessibili, tendenti a conformarsi al mondo contemporaneo.

Sono però tali contenuti realmente conformi al cristianesimo? Il cristianesimo è davvero dottrina relativistica? Abbiamo già argomentato, e meglio lo ripeteremo, che così non è. Ma c'è di più, qui, da sottolineare. Per Antiseri, infatti, non solo chi è cristiano deve necessariamente essere relativista, ma chi è relativista deve necessariamente essere anche cristiano. In irrimediabile contraddizione con se stessi sarebbero dunque filosofi relativisti, ma non cristiani, quali Galimberti, Giorello ed altri ancora. Ma, a parte il fatto che non si capisce il motivo per cui un relativista, ad esempio, orientale, dovrebbe essere cristiano e non buddista o ateo (più in generale: non si vede il motivo per cui una argomentazione filosofica relativa dovrebbe vincolare ad una fede religiosa), la tesi per cui il pensiero filosofico dovrebbe condurre ogni relativista ad essere anche cristiano, è una delle più totalitarie che sia mai stata esposta nella storia della filosofia. Questi, in effetti, sono gli esiti del pensiero contemporaneo, che eliminando artificiosamente, col relativismo, la ragione filosofica, impone surrettiziamente in modo violento i propri diktat.

È in effetti proprio agli esiti della filosofia contemporanea che Antiseri fa esplicitamente riferimento:

«Etica senza verità; metafisica senza fondamenti [...] esiti della filosofia contemporanea che hanno portato ad una riconquistata idea della contingenza umana [...] Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Una concezione [...] che, sulla via indicata da Kant, si sente lontano dagli esiti di quell'abuso della ragione di quanti [...] si ostinano a proporre una filosofia che, apparentemente *ancilla*, della fede vuol essere *domina*» (pp.VII-VIII).

Ed ancora:

«Cristiano perché relativista, perché consapevole dei fallimenti della dea-ragione e insieme della possibilità di invocare quel senso assoluto non costruibile con mani umane. Ma anche: relativista perché cristiano. Per chi abbia abbracciato la fede cristiana solo Dio è assoluto – e, di conseguenza, tutto ciò che è umano non è assoluto, non è perfetto» (p. VII).

Si potrebbe ora obiettare: «l'abbraccio della fede cristiana» da parte di ciascuno, non è forse un atto umano? Certamente. E non dice forse Antiseri che «tutto ciò che è umano non è assoluto, non è perfetto?» Certamente. Ed allora: quale assolutezza può possedere la tesi (relativa ed imperfetta in quanto umana) per cui «solo Dio è assoluto»? Seguendo le premesse di Antiseri, non si è certo al riparo dalle contraddizioni.

Sarà bene allora proseguire l'analisi di questo testo senza attendersi di trovare in esso verità forti. Cerchiamo solo di verificare se, nei contenuti e nelle tesi di questo lavoro, vi sono almeno verità relative, intuizioni originali degne di essere riprese ed utilizzate.

I contenuti del cristianesimo di Antiseri

Stando ad Antiseri, tutta la dottrina cristiana va relativizzata. Il cristianesimo è infatti a suo avviso un relativismo, per cui tutti i contenuti della predicazione neotestamentaria del Cristo, così come tutti i contenuti veterotestamentari direttamente emanati da Dio, non devono essere considerati come assoluti, ma come relativi; non come vincolanti, ma come trasgredibili. Sarebbero dunque compatibili con la salvezza cristiana il desiderare la donna e la roba degli altri, il non santificare le feste, il disonorare il padre e la madre, uccidere, rubare, nominare il nome di Dio invano e – perché no – anche avere altri dèi! All'interno dell'orizzonte relativistico, infatti, nulla è stabile ed assoluto, nemmeno i contenuti di fede. Sostenere dunque che cristianesimo e relativismo vanno insieme, è come sostenere che Dio abbia detto agli uomini:

«Questi sono i miei comandamenti. Seguiteli se volete, ma anche se non li seguite non succederà nulla di grave. Essi, infatti, sono relativi, non assoluti».

Il cristianesimo, però, non ha affatto affermato questo. Esso ha anzi da sempre precluso la salvezza ai trasgressori dei comandamenti, a riprova del fatto che essi sono assoluti, non relativi. Se così non fosse, al Cristo che ci chiede: «Ama il prossimo tuo come te stesso», potremmo rispondere: «Dipende da chi è il prossimo»; oppure, al Cristo che dice: «Fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te», potremmo rispondere: «Dipende da chi sono questi altri». E così via. Potremmo infatti continuare a lungo a riportare passi evangelici che, in quanto assoluti, sarebbero disattesi se interpretati alla luce della *relativizzazione* proposta da Antiseri sulla scorta del pensiero contemporaneo. Ma il cristianesimo non è affatto relativista, e non è dunque compatibile con il relativismo.

Alla luce di queste argomentazioni, Antiseri dovrebbe a nostro avviso ammettere che negare il carattere dogmatico (*assoluto* solo in quanto *sciolto dalla ragione*) della fede crea più problemi di quanti ne risolva. Per eliminare infatti, col relativismo, il sospetto di dogmatismo che giustamente aleggia sul cristianesimo, Antiseri introduce non solo un arbitrio dogmatico ancora più grave (il cristianesimo ha dei dogmi, alcuni dei quali peraltro condivisibili, che non possono essere arbitrariamente modificati), ma addirittura annulla completamente il valore umano di verità del cristianesimo stesso. Tuttavia, i cristiani possono stare tranquilli. È infatti la argomentazione di Antiseri ad essere sbagliata.

Seguiamo comunque, per effettuare un resoconto più completo del testo, altre osservazioni di Antiseri sulla fede. Cominciamo con la sua definizione cristiana del Bene, in quanto per un cristiano il Bene è essenziale per la salvezza. Ecco come Antiseri ci aiuta a comprendere in che cosa esso consiste:

«Per un cristiano Bene è ciò che Dio comanda. Se non fosse così, se qualcuno sapesse che cosa è il Bene assoluto, se ne avesse una conoscenza razionalmente costringiva per tutti, che bisogno ci sarebbe stato del Vangelo?» (p. 67).

Se, insomma, l'uomo avesse potuto da solo, con la forza della ragione, comprendere il Bene, davvero, come scrisse Dante Alighieri, «affare non era parturir Maria». Ma, appunto, poiché Maria è stata concepita, e con lei il Cristo venuto a portare la Rivelazione, non sarebbe meglio riempire di contenuti il concetto di Bene per dare agli uomini delle indicazioni concrete? «Bene è ciò che Dio comanda», d'accordo. Ma cosa comanda Dio? Il punto è proprio qui. Antiseri non può dirlo in quanto, se il cristianesimo fosse da lui

riempito di contenuti umani (che peraltro esso contiene), tali contenuti sarebbero assoluti. Il Bene, peraltro, sarebbe definito come la necessità del rispetto e della cura della umanità di ogni persona e del cosmo, e non sarebbe più compatibile con il relativismo, come invece Antiseri richiede per fare funzionare la doppia tesi che sta alla base del titolo della sua trattazione. Per questo tutti i contenuti umanistici del cristianesimo vengono da lui eliminati:

«Perché la fede sia possibile è necessario che prima vengano distrutti gli assoluti terrestri, queste presunte certezze indubitabili. E, in siffatto lavoro di demolizione, di estrema efficacia sono appunto risultati ai nostri giorni gli strumenti forgiati nell'arsenale analitico-epistemologico- ermeneutico [...] L'ermeneutica di Gadamer, l'anticostruttivismo di Hayek, l'individualismo metodologico di Mises [...] sono filosofie che sono compatibili con il cristianesimo» (p. 107).

Idem le filosofie di Kelsen, Wittgenstein e Popper: tesi che il compianto Karol Wojtyła – interprete del cristianesimo assai più autorevole di Antiseri – non avrebbe mai sostenuto.

Queste affermazioni di Antiseri non sarebbero affatto gravi se fossero solo il risultato delle contraddizioni di un singolo uomo. Agisce però per nostro conto, all'interno delle stesse, un motivo psicologico assai preoccupante, in quanto diffuso in tutto il pensiero contemporaneo. Il motivo è il seguente: si nega relativisticamente il valore assoluto di ogni verità onto-assiologica; si nega il contenuto umanistico del cristianesimo; si nega il contenuto razionale e morale della essenza dell'uomo, solo in quanto inconsapevolmente si intuisce che ciò è quanto richiede di fare il modo di produzione capitalistico, dalla compatibilità col quale, oggi, nessuna grande forma culturale può fare a meno se vuole sopravvivere.

Si badi bene: questa non è affatto una accusa di opportunismo ad Antiseri o ad altri. Questa è semplicemente la constatazione che, per alcuni meccanismi biologico-sociali presenti nell'uomo che inducono ad adeguarsi alle modalità economiche dominanti, la filosofia contemporanea sostiene (pur senza argomentarle molto), nella sua quasi totalità, queste tesi. Ogni autore trova poi, all'interno delle stesse, la propria particolare declinazione: chi nella scienza, chi nella ermeneutica, chi nella ambivalenza simbolica, e chi, come Antiseri, in una sorta di solidarietà antitetico-polare fra scienza e religione.

È però soprattutto la difesa identitaria del cristianesimo ciò che in questo testo assume in Antiseri centralità. L'autore, che si pone qui l'obiettivo di decostruire ogni tesi avversa al cristianesimo, afferma infatti quanto segue:

«Nessuno sceglierà una proposta di fede se altri sono riusciti a dimostrare razionalmente che tale fede è impostura, alienazione, non senso, oppio del popolo, eccetera» (p. 107).

Per lui, però, tale dimostrazione è impossibile, per cui il cristianesimo rimane una scelta possibile, ed anzi la sola auspicabile. In realtà, la ragione mostra, in maniera incontrovertibile, che ogni fede è dogma, e che nessun dogma può porsi, proprio in quanto dogma, con ragionevole verità. Feuerbach, Marx e Freud hanno inoltre prodotto argomenti importanti per dimostrare l'alienazione prodotta dalla religione.

Se stiamo alle tesi di Antiseri, perdenti sul piano della ragione, i cristiani potrebbero continuare a dichiararsi tali solo per il combinato disposto di fede e relativismo. Noi, però, riteniamo che i cristiani possano fieramente rivendicarsi tali mostrando l'essenza umanistica del loro contenuto di fede, centrato sull'amore donativo. Antiseri tende invece ad escludere dalla sua trattazione proprio i contenuti umanistici, ossia i più importanti per il cristianesimo. Occorre allora sostenere, in merito, che la strategia di Antiseri, ossia quella di spegnere tutte le luci (col relativismo) sperando che in questo modo la verità (l'essenza dogmatica del cristianesimo) non venga vista, non regge.

Antiseri, cercando di porre a confronto, da un lato, il cristianesimo relativista, e dall'altro la metafisica (questo il suo vero bersaglio), trucca i dadi in maniera scorretta per far prevalere la prima posizione. Gli antichi hanno però dimostrato che la filosofia deve sempre rispondere, per essere realmente tale, ad una regola necessaria, e che essa recita: non si devono favorire le argomentazioni a noi più care, ma quelle più vere, anche se per noi più spiacevoli. *La dimostrazione innanzitutto!*

Ebbene: Antiseri – che, da buon occidentale, ci pare più che altro impegnato in battaglie: della fede contro la ragione, del relativismo contro la metafisica, di Popper contro Platone, eccetera – non solo non rispetta questa norma elementare, ma addirittura elogia apertamente (p. 125), come fulcro della cristianità, l'enciclica *Fides et Ratio*, in cui Papa Wojtyla sosteneva esattamente tesi metafisiche opposte alle sue!

Prima, comunque, di parlare anche degli aporetici contenuti del relativismo di Antiseri, prendiamo in esame il vero obiettivo di questo testo, ossia proprio l'attacco alla metafisica.

L'attacco alla metafisica

Come gli studiosi di filosofia sanno bene, cristianesimo e metafisica, nella storia del pensiero occidentale, sono sempre andati insieme. Basti pensare ad Agostino, Tommaso, ed alla lunga serie dei loro epigoni, medievali e

moderni. Non è difficile capire i motivi di tale accordo: la Rivelazione cristiana parla di verità assolute, la metafisica parla di verità assolute. Indubbiamente, le verità assolute della metafisica platonica o aristotelica sono molto differenti da quelle del cristianesimo, ma non è questo ciò di cui qui vogliamo discutere. Ci preme infatti, in merito, solo rilevare che la tradizione dominante nel pensiero cattolico, sebbene in progressivo calo rispetto alle istanze della ermeneutica, rimane tuttora quella metafisica, che vanta fra le proprie file, in Italia, pensatori del calibro di Giovanni Reale, Enrico Berti e Carmelo Vigna.

Poiché però, come abbiamo argomentato in un libro recente²⁴, il modo di produzione capitalistico tollera sempre meno le norme morali assolute, accade oggi che il relativismo, dopo aver occupato il posto centrale in filosofia, stia tentando anche di occupare il posto centrale nella teologia e nello stesso pensiero cristiano. In questo senso, le tesi di Antiseri sono davvero indicative:

«Persiste nel mondo cattolico una tradizione che [...] sostiene che c'è un sapere razionale con tratti di oggettività e magari di incontrovertibilità in grado di portare alla dimostrazione dell'esistenza di entità metaempiriche» (p. 4).

Una tradizione secolare di cui, a suo avviso, non c'è alcuna necessità:

«La fede cristiana ha davvero bisogno di trascinarsi sulle stampelle metafisiche?» (p. 123).

Se fossimo in Antiseri, andremmo cauti a definire «stampelle» tradizioni che si rifanno indirettamente a Platone ed Aristotele, e direttamente, fra gli altri, a Tommaso ed Agostino. Andremmo poi ancora più cauti se, da opporre, avessimo esclusivamente la tradizione ermeneutica liberale del novecento, della cui subalternità al capitalismo parleremo a breve esaminando l'opera di Domenico Losurdo.

La foga di Antiseri contro la metafisica è comunque tale che, privo di argomenti definiti e dimostrabili, pare quasi che egli voglia colpire addirittura tutta la filosofia, per fare piazza pulita di ogni eventuale critica al cristianesimo. Non a caso egli riprende le tesi di William Bartley, per il quale gran parte della filosofia tradizionale «presenta una struttura autoritaria anche nelle sue forme più liberali» (p. 5). Oltre al consueto attacco a Platone, Aristotele, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant ed Hegel, Bartley estese infatti il campo degli autori a suo avviso autoritari addirittura a «Locke, Berkeley, Hume [...] Whitehead, Russell, Wittgenstein, Carnap ed Husserl» (p. 5). La tesi di Antiseri è in sostanza quella di Paul Claudel, citato a pagina 13:

«Quando l'uomo tenta di immaginare il paradiso in terra, il risultato immediato è un molto rispettabile inferno».

Per Antiseri, come per Popper, i filosofi che vogliono la verità non sono infatti «veri filosofi» (p. 45), bensì degli ideologi ingannatori. E da qui inizia, in un clamoroso crescendo, la serie dei più consueti attacchi alla metafisica:

«Chi si sente padrone della verità assoluta e portatore di valori assoluti sarà divorato dallo zelo nell'imporre, a ogni costo, il Vero e il Bene assoluto, di cui crede di essere l'interprete e l'esecutore [...] perciò il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica presuppone [...] Il possessore della presunta verità assoluta cercherà l'assenso con ogni mezzo. Il fallibilista e relativista chiederà a gran voce la protezione del dissenso» (p. 69).

Sinceramente, in quanto metafisici (e dunque voce di "dissenso" rispetto alla filosofia relativistica oggi dominante), non abbiamo l'impressione di essere molto tutelati da chi afferma di non possedere verità assolute ma, al contempo, di conoscere in modo assoluto che siamo in errore pur senza dimostrarcelo. Ci sentiremmo molto più tutelati, come "minoranza filosofica", da chi, valutate con attenzione le nostre argomentazioni, dimostrasse l'errore eventualmente insito nelle stesse, senza fingere di tollerare e difendere posizioni ritenute errate. Le confutazioni, diceva Socrate, sono sempre una purificazione. Per questo tutti, soprattutto coloro che sono più accecati dai dogmi, farebbero bene, quando esse arrivano, ad accettarle. Antiseri prosegue invece il suo *j'accuse* antimetafisico, in cui la metafisica è strettamente associata all'utopia politica:

«L'utopista è un totalitario; egli è un immorale capitano di ventura, pronto a sacrificare i diritti della generazione presente per mondi di felicità che probabilmente non verranno mai [...] L'utopista è un irrazionalista irresponsabile» (p. 70).

Ogni costruzionismo filosofico è infatti per Antiseri carico di totalitarismo e di cospirazionismo (pagg.83-85). Per lui, come per Hayek, i costruttivisti metafisici

«abusano della ragione [...] Il costruttivista non è un uomo razionale, è un irrazionale, ignaro dei presupposti e cieco dinanzi alle conseguenze dell'azione umana. È un distruttore della ragione» (p. 96).

La filosofia tutta peraltro, quando non si sottomette alla fede, è per Antiseri

«[...] abuso della ragione [...] soffocamento dell'esperienza umana più piena, più ricca, più vera» (p. 109).

Per questo la filosofia, in generale,

«deve abbandonare la tradizionale e illusoria funzione fondativa» (p. 131).

Antiseri accetta la metafisica, infatti, solo quando essa accetta di essere mera scienza delle domande e della impossibilità delle risposte (dunque quando essa rinuncia alla propria natura):

«la domanda metafisica è una domanda che coinvolge il domandante stesso, è un problema in cui ogni dato diventa un'incognita. E un problema con tutte incognite non si sa davvero come possa essere risolto. Anzi, non può venir risolto. E non può venir risolto perché non è un problema» (p. 119).

Riconsiderando meglio gli scritti di Reale su Platone, Antiseri comprenderebbe che quando l'anima umana è posta, anche solo implicitamente, come fondamento della verità, le incognite si riducono ed i problemi si possono sistematicamente porre e risolvere. Ma Reale rimane probabilmente per Antiseri, quando afferma queste cose, un semplice esponente del platonismo metafisico, pur avendo egli introdotto e presentato in Italia i principali scritti di Karol Wojtyła. Allora, forse, ad Antiseri non farebbe male riascoltare alcune parole del compianto Pontefice, che avrebbe definito le posizioni di Antiseri come nichiliste ed antiveritative:

«la lettura nichilista è insieme il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità oggettiva» (*Fides et Ratio*, n. 90).

Ed ancora:

«Non posso non incoraggiare i filosofi [...] ad avere fiducia nelle capacità della ragione umana, ed a non prefiggersi mete troppo modeste nel loro filosofare. La lezione della storia di questo millennio, che stiamo per concludere, testimonia che questa è la strada da seguire: non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unita all'audacia di scoprire sempre nuovi percorsi» (*Fides et Ratio*, n. 56).

No al nichilismo, dunque, che si annida nel relativismo, e sì alla metafisica, come ricerca di verità ultime (dunque anche di risposte, non solo di domande).

I contenuti del relativismo di Antiseri

Per concludere, dopo aver parlato degli aporetici contenuti sia del cristianesimo che della antimetafisica di Antiseri, non ci resta che esaminare la *pars construens* del nostro autore, ossia i contenuti del relativismo ermeneutico che egli propone. A parte il generico richiamo all'accettare i propri errori²⁵, questi contenuti si riducono, in sostanza, alla centralità della cosiddetta *Legge di Hume*, ossia della tesi «dove si sostiene che è logicamente impossibile derivare asserti prescrittivi da posizioni descrittive», e che sancisce «un principio di inderivabilità del dover essere dall'essere» (p. 61)²⁶:

«Ai miei amici cattolici, i quali nutrono apprensioni relativamente alla presa di posizione per cui i valori ultimi non troverebbero una fondazione razionale ultima e definitiva, viene da replicare che la legge di Hume è la base logica della libertà della coscienza» (p. 10).

«Se accettare la fallibilità delle teorie scientifiche, la criticabilità delle teorie filosofiche e l'inderivabilità logica dei valori dai fatti equivale ad essere relativisti, allora io sono pronto a dichiararmi apertamente relativista» (p. 10).

«L'etica è senza verità [...] dall'intera scienza non è possibile spremere un grammo di morale» (p. 63).

«Non è possibile costruire in ambito etico un *fundamentum inconcussum*; non siamo in grado di fondare razionalmente nessun sistema di norme etiche, nessun valore supremo, nessun principio etico ultimo. La legge di Hume è una vera e propria legge di morte per siffatte pretese. Difatti una norma si fonda, all'interno di una argomentazione, presupponendone almeno un'altra, e questa la si accetta perché ne viene presupposta almeno un'altra» (p. 64).

Date queste tesi, per Antiseri, «la scelta rimane inevitabile» (p. 65). Sono cioè inevitabili, in filosofia, l'arbitrio, la contingenza e la soggettività, che egli però preferisce chiamare «libertà» (p. 65). All'interno del proprio relativismo popperiano, secondo cui «il processo razionale è costruzione senza fine di ipotesi e critiche» (p. 37), Antiseri ritiene dunque di avere sconfitto la metafisica. Non sa, però, che le sue argomentazioni non la scalfiscono nemmeno, essendo la metafisica eterna nel suo valore di verità.

Considerazione finale sull'eccesso di citazioni

Vorremmo infine rimarcare, per concludere, come questo libro di Antiseri sia davvero sovraccarico di citazioni. Una intera pagina è ripetuta per ben due volte, a pagina 6 ed a pagina 50. A pagina 113 una stessa citazione di Wittgenstein era stata riportata solo due pagine prima. In generale, oltre la metà del testo è occupata da citazioni (circa 400 in 135 pagine!). Poiché non si tratta di un testo monografico dedicato ad un singolo autore, in cui dunque è quasi necessario un elevato numero di citazioni, la quantità dei riferimenti virgolettati ci pare davvero eccessiva.

Ricordiamo in merito che l'esposizione di idee proprie costituisce la prima qualità del filosofo. A meno che, ovviamente, per "filosofo" non si intenda semplicemente colui che è dedito soprattutto alla fatica meccanica di raccogliere e ricopiare frasi dette da altri, aggiungendovi un po' alla rinfusa le proprie opinioni.

I "miti" classici nell'interpretazione di Giulio Giorello

Giulio Giorello (1945), noto soprattutto come epistemologo e filosofo della scienza²⁷, è uno di quegli autori che non disdegnano incursioni in vari campi del sapere, in primis quelli simbolici e letterari. In questo senso egli è assai simile ad Antiseri, che però preferisce incursioni sul terreno religioso e politico. In questa sede analizzeremo proprio una di queste "scorribande" di Giorello, ma non prima di una considerazione più generale.

Ciò che infatti maggiormente ci colpisce nelle analisi "non scientifiche" di questi autori è che, tanto essi sono rigorosi ed attenti nel loro campo specialistico, tanto poco essi lo sono in queste incursioni (o escursioni), come se le stesse costituissero una sorta di "vacanza calda" necessaria a compensare la "scientificità fredda" delle loro opere principali. La metafora della "vacanza calda" è a nostro avviso calzante, poiché l'impressione che traiamo dalla lettura di questi libri non è quella di trovarsi nel territorio continentale della filosofia, ma in una isoletta tropicale, in una sorta di *Club Mediterranèe* del pensiero in cui sostanzialmente è il disimpegno la caratteristica principale.

Questo testo dal titolo *Prometeo, Ulisse, Gilgamesh. Figure del mito* (Cortina, Milano, 2004) costituisce un tipico esempio di quanto andiamo dicendo. Ulisse, Prometeo e Gilgamesh sono miti molto conosciuti dal pubblico colto, e posseggono anche una certa nobiltà. Scrivere qualcosa di nuovo su questi personaggi è assai difficile. Lo si può fare soltanto in due modi: o approfondendo ed arricchendo la tematica classica, oppure, come oggi sempre più spesso avviene, fornendo libere interpretazioni di questi miti.

Due sono dunque i possibili approcci agli antichi miti: o quello *classico* (per cui, ad esempio, Ulisse è sostanzialmente considerato come il personaggio dei poemi di Omero, e Prometeo come il personaggio delle tragedie di Eschilo)²⁸, in cui il mito può essere soltanto approfondito ed arricchito mantenendo la fedeltà all'originale, o quello *postmoderno*, in cui il mito può essere invece completamente reinventato, tanto da giungere addirittura ad avere poca o nessuna parentela col testo originario.

Riteniamo molto più corretto il primo tipo di approccio. Ciò in quanto, se si parla di Ulisse o di Prometeo, li si deve anostro avviso poter identificare in base alla loro storia plurisecolare. Altrimenti, se si è molto creativi, meglio inventarsi nuovi personaggi e fornire loro nuovi nomi. Il rispetto della memoria e della verità storica dei fatti è un retaggio classico che non deve essere abbandonato. Giorello ha puntato invece sul secondo tipo di approccio, di cui tanti esempi abbiamo nella letteratura contemporanea. Cerchiamo allora di esaminare i pro ed i contro di questa scelta, e soprattutto le conseguenze che essa produce circa la riflessione sulle attuali modalità

sociali. Quale, insomma, la scelta più conservatrice, e quale quella più rivoluzionaria?

La risposta, all'apparenza, sembra scontata. *Conservatori* sono i ripropositori degli antichi miti classici, per quanto attualizzati ed approfonditi; *rivoluzionari* sono invece gli innovatori radicali degli antichi miti. Questa risposta è però completamente errata. I miti della Grecia classica infatti, per i contenuti umani che rappresentano, si pongono in *radicale* opposizione al nostro tempo, e sono pertanto fortemente *rivoluzionari*. La loro reinterpretazione postmoderna tende invece ad eliminare questi contenuti, e dunque a rendere tali miti compatibili col nostro tempo, ed è pertanto una scelta *conservatrice*.

Il primo tipo di scelta, ossia il riferimento ai miti nella versione classica, è dunque il modo migliore per presentare contenuti umani di grande valore, quali furono appunto quelli presenti nelle storie di Ulisse e di Prometeo. Il secondo tipo di scelta invece, ossia il riferimento ai miti nella versione *postmoderna*, consente solo di presentare umanità frammentate e smarrite, quali sono quelle che appunto prevalgono nel nostro tempo. Dato che il primo tipo di approccio è oggi assai trascurato, prima di fornire l'interpretazione di Giorello, ci occuperemo di descrivere i miti di Ulisse e di Prometeo nei loro significati originari, cercando di attualizzarli ed approfondirli. Dedicheremo invece l'ultimo paragrafo alla interpretazione di Giorello, ed alla descrizione degli effetti cui essa conduce. La svalutazione di importanti figure umane come quelle di Ulisse e Prometeo è una svalutazione dell'uomo tout court, e questo è quanto di meno ha bisogno la filosofia contemporanea, già abbastanza deumanisticizzata.

Ulisse

Nella modernità e nella contemporaneità, la figura di Ulisse è stata sottoposta ad una costante svalutazione. Un esempio recente è costituito dal testo di P. G. Odifreddi, *Le menzogne di Ulisse* (Longanesi, Milano, 2004), in cui Ulisse è sostanzialmente rappresentato – accade peraltro da alcuni secoli – come un abile ingannatore²⁹.

Non pensiamo, ovviamente, che esista un "complotto" del medioevo e della modernità contro il mitico Ulisse. Riteniamo invece che questo svilimento di Ulisse rifletta un ben più generale svilimento dell'uomo, lo stesso appunto che si è verificato nel medioevo e nella modernità (rispetto alla Grecità). Inconsciamente, dunque, queste rappresentazioni basse di Ulisse sono un modo per sostenere che, nella storia, l'uomo è sempre stato bugiardo ed egoista, e dunque l'uomo di oggi non deve sentirsi in colpa (né accusare di ciò il modo di produzione capitalistico) per incarnare queste "qualità", in quanto esse sono "naturali".

Se, come riteniamo, questa volgarizzazione di Ulisse riflette l'abbruttimento dell'uomo contemporaneo (i principali Ulisse del nostro tempo sono stati quelli di D'Annunzio, Gozzano, Malerba, Pound, Joyce ed Eliot), banalizzando il quale ogni personale bruttezza risulta più accettabile, si spiegano molte cose. In primis si spiega l'esclusione, sia dalla letteratura che dalla filosofia contemporanea, dei grandi modelli umani ideali della Grecia classica. Questi uomini eroici, dotati di ragione e di passione, non sono oggi più accettati come modelli ideali poiché considerati inadattabili alle attuali modalità sociali, le quali esigono strutture della personalità fragili e standardizzate per il buon funzionamento dei meccanismi economici. Ulisse, Prometeo, Socrate, vengono pertanto spesso "caricaturizzati" dalla letteratura contemporanea per ridicolizzarne la figura, evitando così – grazie anche ad una scuola e ad una cultura che danno sempre meno spazio alla lettura diretta dei classici greci – che questi modelli ideali di coraggio, intelligenza, giustizia, umanità, possano essere presi come riferimento dai giovani.

Cercheremo allora, in queste pagine, di ritornare proprio al modello classico dell'uomo Ulisse, semplicemente ripercorrendo il mito omerico. Ciò sarà sufficiente per mostrare le grandi virtù dell'eroe Odisseo, capace di resistere con dignità al dolore ed ai pericoli, pur di ritornare alla propria famiglia ed alle proprie radici. Faremo emergere alla fine, per contrasto, la pochezza umana dell'Ulisse delineato da Giorcello.

La storia di Odisseo cui si farà qui riferimento è sostanzialmente quella rappresentata da Omero (o dai differenti autori che a noi sono giunti sotto questo nome), nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. L'*Iliade* narra di un episodio della decennale guerra degli Achei contro Troia; l'*Odissea* del travagliato ritorno a casa di Odisseo. Per cominciare, possiamo subito ricordare come, pur all'interno di un poema epico basato sulla narrazione di vicende belliche (l'*Iliade*), Ulisse non apparve mai bramoso di combattere, pur mostrandosi sempre coraggioso³⁰. Molto significativo è un episodio, narrato in epoca successiva a quella omerica, che concerne la originaria decisione di Ulisse di non partecipare alla guerra. Cicerone narrò che, essendo all'epoca della guerra di Troia da poco divenuto padre di Telemaco, Ulisse si voleva rifiutare di partire, e perciò si finse pazzo davanti a Nestore e Menelao recatisi a convincerlo della necessità bellica³¹. Questo episodio è particolarmente significativo in quanto, in quei tempi, il preferire la serenità della famiglia all'impegno bellico comune era considerato un disonore.

Cicerone, in base alla mentalità imperiale romana dell'epoca, riportandoci questo mito rimproverò implicitamente Ulisse per la propria scelta. Tuttavia, questa scelta familiare e comunitaria mostra sin da allora il nascente umanesimo della Grecia classica. Ulisse infatti – eliminiamo subito una

diffusa falsa credenza – non andò per mare per incrementare la propria esperienza del mondo, come invece credette Dante Alighieri (che pose Ulisse nell'*Inferno*, ma che fu sostanzialmente digiuno della lettura dell'*Odissea*). Ulisse vagò dieci anni per mare solo perché, in vario modo, costretto dalle circostanze.

Dopo avere brevemente descritto l'indole «famigliare» di Ulisse, non resta che continuare col mostrare il suo valore sul campo di battaglia. Celebre è la descrizione che ne dà, nell'*Iliade* (III, vv. 191-202), il re di Troia Priamo, che lo delinea come «più basso dell'intera testa rispetto ad Agamennone figlio di Atreo, ma più ampio di spalle e torace. Le sue armi sono appoggiate sulla terra feconda. Lui invece, come un ariete, passa in rassegna le file degli uomini». Ulisse, re di Itaca, fu infatti anche un abile condottiero, sempre attivo, pervaso da «fitti pensieri» (III, 202). Bastano poche sue parole a far sì che l'esercito acheo, pur provato da anni di assedio, rimanga composto ed ordinato. L'eroe conserva sempre, in tutta l'epica omerica, la propria autorevolezza.

L'opera che meglio ci descrive Ulisse rimane comunque l'*Odissea*. Nel suo avventuroso ritorno a casa da Troia, Ulisse risulta infatti sempre circondato da affetto ed amore: da quello, scontato, della madre e del padre, a quello costante, nonostante i venti anni di assenza, della moglie Penelope; da quello di buona parte della servitù itacense, a quello dei compagni di viaggio e di varie donne (divine ed umane) ed uomini incontrati nel suo peregrinare. Molti episodi mostrano in effetti soprattutto un Ulisse umano e benevolo, interiormente ripiegato verso i più cari affetti. Per l'eroe omerico, «niente è più dolce del proprio paese e della propria famiglia» (*Odissea*, IX, 37-39).

Procediamo allora con qualche citazione, per supportare quanto stiamo affermando. Cominciamo con le parole della madre Anticlea, che lo descrive come uomo «dal carattere mite, dolce» (XI, v. 203). Straziante l'incontro nell'Ade proprio con la madre, che morì di dolore dopo la sua partenza. Ecco le sue parole: «La nostalgia di te, il rimpianto della tua saggezza, nobile Odisseo, il ricordo della tua tenerezza mi privò della vita dolcissima» (XI, 200-203). Ed ecco le parole di risposta di Ulisse che mostrano la misera condizione dell'uomo omerico dopo la morte, mera ombra priva di consapevolezza: «Per tre volte mi feci avanti; l'istinto mi spingeva ad abbracciarla, e per tre volte mi volò via simile ad un'ombra o a un sogno. Un dolore acuto mi nasceva nel cuore, e parlandole le rivolgevo alate parole: madre mia, perché non aspetti quando cerco di abbracciarti, per gettarci le braccia al collo anche nell'Ade e saziarci entrambi di un pianto gelido?» (XI, 204-212).

Non è solo la madre, comunque, che Ulisse rimpiange costantemente, ma la sua patria tutta, ed in particolare Penelope. Omero afferma infatti che ad Ulisse, più di ogni altra cosa, «mancavano il ritorno e la sua donna» (I, 13-15). «Io non posso, credimi, vedere alcuna cosa che sia più dolce della propria terra» (IX, 27-28). «Non c'è nulla di più dolce della propria patria né dei genitori» (IX, 34-35).

Nel suo continuo rivolgimento ad Itaca, per ben 37 volte nell'*Odissea* Ulisse si mostra paziente e saggio nel controllo delle passioni, e nella sopportazione del dolore (in questo senso Ulisse, e l'intera *Odissea*, si pongono in netta antitesi con Achille e l'*Iliade*, poema il cui perno è costituito dallo scatenamento dell'ira). Fu questo aspetto del suo carattere che lo fece amare e rispettare dai suoi compagni di viaggio. Anche la dea Calipso, nell'ultimo disperato tentativo di trattenere Ulisse³², deve ammettere che l'eroe vuole più di ogni altra cosa al mondo rivedere la propria moglie, che «desidera tutti i giorni» (V, 206-213). Ulisse rinuncia infatti alla bellezza immutabile e divina di Calipso, ed alla relativa promessa di immortalità, solo per ritornare da Penelope³³, consapevole di tutto, anche dei rischi conseguenti al porsi nuovamente per mare sfidando l'ira di Poseidone.

Più che astuto calcolatore, dunque, Ulisse si mostra abile soprattutto a sopportare la dimensione passiva dell'esistenza, ossia a sopportare le molte sofferenze che nella vita accadono non volute. Tale capacità gli derivò principalmente dal fatto di desiderare, sopra ogni cosa, il ritorno alla casa natale ed alla famiglia, con fermezza incrollabile (la medesima che, nel secolo scorso, mosse Primo Levi a sopravvivere nel lager, come ha raccontato in *Se questo è un uomo*, ed all'avventuroso ritorno a casa, raccontato nel libro *La tregua*). Ulisse si mostrò inoltre, nel poema omerico, prettamente greco nella sua misura, nel suo saper sempre contenere l'emozione, fosse essa ira o sconforto. E ciò sebbene gli sia realmente accaduto ogni genere di sventura. *Kammonos*, ossia uomo «dal cattivo destino», egli fu infatti definito da Calipso e Leucotea; Telemaco, Atena ed Anticlea lo definirono addirittura come «il più infelice tra gli uomini», in relazione agli eventi occorsigli.

È lecito allora, a questo punto, chiedersi: quali furono le gravi colpe di Ulisse, tali per cui Poseidone lo fece vagare tanti anni per mare? Non analizzeremo qui i rapporti fra gli dèi della mitologia greca, e nemmeno parleremo – ciò ci porterebbe troppo lontano – del rapporto fra uomini e dèi nella Grecità. Limitandoci esclusivamente all'*Odissea*, diremo solo che l'episodio maggiormente incriminato risulta essere quello dell'accecamento di Polifemo ad opera di Ulisse. Si tratta di un episodio piuttosto noto, e può dunque essere riassunto nei suoi termini essenziali.

Ulisse, sbarcato coi suoi compagni sull'isola dei Ciclopi, cercava qualcosa per rifocillarsi quando, incuriosito dalle dimensioni enormi di alcuni utensili,

decise di arrestarsi un poco per vedere di persona i giganti che la abitavano³⁴. Questo primo gesto – il volere conoscere nonostante il pericolo – potrebbe in sé essere pensato come un gesto di tracotanza. Così, però, non è, in quanto Ulisse non era, per indole, tracotante, bensì saggio³⁵. È in effetti proprio con riferimento ad Ulisse che Dante enuncia i famosi versi:

«Fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e conoscenza»
(*Inferno*, XXVI, 120)³⁶.

Anche Cicerone, nel *De finibus* (V, 18,49), scrisse che il desiderio di conoscenza che animò Ulisse non ebbe nulla di rimproverabile. Così Mario Fubini per il quale, nell'*Inferno*, Dante presentò Ulisse «quasi come il simbolo per eccellenza di quel che di più nobile è nell'umanità pagana, o più generalmente nell'umanità ignara della rivelazione»³⁷.

Pur senza giungere a questi eccessi, non è comunque possibile considerare come *hybris* l'arrestarsi per pochi minuti di Ulisse nell'isola dei Ciclopi, finalizzata a meglio comprenderne la natura. Dove ritroviamo allora tale *hybris*, per la quale egli fu colpito da Poseidone? Essa infatti non è da ricercare nemmeno nell'accecamento del Ciclope, atto di forza necessario per salvare la propria vita e quella dei compagni. Per il medesimo motivo, *hybris* non fu nemmeno l'astuzia di chiamarsi «Nessuno», prevedendo egli, dopo l'accecamento, le urla di Polifemo e le domande che gli altri ciclopi gli avrebbero rivolto fuori dalla caverna. Dalla maggioranza degli autori, *hybris* fu invece addebitata ad Ulisse in relazione alle sue provocazioni finali a Polifemo. Quando infatti, dopo averlo accecato, Ulisse si imbarcò sulla nave per la fuga, così si rivolse al Ciclope:

«Poiché non ti guardasti dallo sbranare degli ospiti nella tua dimora,
per questo Zeus ti ha punito, e con lui tutti gli altri dèi» (IX, 476-479).

Se però analizziamo queste parole, e valutiamo adeguatamente che Polifemo non solo non offerse ai naufraghi ospitalità, ma anzi li divorò in gran numero, esse paiono tutto fuorché tracotanti. In ogni caso, dopo averle udite, Polifemo scagliò un enorme masso in mare che fece tornare, per l'enorme onda creatasi, la nave di Ulisse quasi sulla riva. Ripreso di nuovo faticosamente, a grandi colpi di remi, il largo, Ulisse volle ancora urlare al Ciclope quanto segue:

«Ciclope, se mai qualcuno ti domandasse della sconcia cecità del tuo occhio, rispondi che ti accecò Odisseo distruttore di città, figlio di Laerte, che ha la sua dimora in Itaca» (IX, 501-505).

Nemmeno queste parole di Ulisse però, alla luce delle ingiustizie così ferocemente subite, possono supportare l'accusa di *hybris* nei suoi confronti. In esse anzi Ulisse, lungi dall'essere astuto o ingannatore, vuole solo rivendicare la propria identità di uomo giusto. Solo la terza provocazione, che segue, fu probabilmente eccessiva:

«Oh s'io potessi, dopo averti privato del respiro e della vita, cacciarti nella dimora di Ade, come [sono certo che] il tuo occhio non te lo guarirà neppure lo scuotiterra!» (IX, 523-525).

Aristotele, però, faceva giustamente notare che con queste parole Ulisse non intendeva affatto offendere gli dèi. Egli cioè non voleva alludere, con questa sua affermazione, alla impotenza di Poseidone (lo «scuotiterra»), quanto alla sua assenza di volontà di guarire Polifemo, poiché il ciclope non si era per nulla mostrato meritevole presso gli dèi, rifiutando il dono ospitale. Ecco infatti le parole che, al supplice Ulisse, inizialmente rivolse Polifemo:

«Sei uno sciocco, straniero, o sei venuto da lontano, se mi esorti a temere o a rispettare gli dèi. I ciclopi non si curano dell'egioico Zeus né degli dèi beati, perché certo noi siamo molto più potenti» (IX, 273-276).

È assai evidente, in questa affermazione, che la *hybris* stava in Polifemo, non in Ulisse. L'eroe infatti aveva solo chiesto pietà al ciclope, per sé e per i propri compagni. La richiesta però non fu accolta in quanto l'unica divinità riconosciuta da Polifemo era il *thymos*, ossia il capriccio. Questa, per i Greci, la vera *hybris*!

La bestialità di Polifemo stava inoltre nel suo essere chiuso alla vita comunitaria, rintanato nella sua caverna. I Ciclopi erano in effetti privi, nel mito omerico, di una qualunque comunità sociale. Se volessimo attualizzarla, la figura di Polifemo potrebbe peraltro risultare assai simile a quella di molti uomini del nostro tempo, chiusi nel proprio piccolo appartamento, con le provviste e la televisione, insocievoli perfino coi vicini di casa. Gli stranieri mendichi, in particolare, sono massimamente invisibili ai nostri "ciclopici" contemporanei, che non li divorano solo in quanto gli occidentali non sono cannibali, ma in compenso li lasciano triturare senza pietà dai meccanismi della esclusione e della emarginazione capitalistica (che li inseriscono negli ingranaggi del ciclo lavoro-consumo nel migliore dei casi, mentre nel peggiore li condannano alla morte per inedia in quanto "merce in esubero", non profittevolmente utilizzabile)³⁸.

Non fu dunque solo il fermo autocontrollo ciò che rese Ulisse un eroe. Fu semmai il fatto che questa sua costanza si unì sempre al *coraggio* e ad una commossa *umanità*.

Per quanto concerne il *coraggio* ricordiamo che, dopo aver mandato tre compagni in avanscoperta dai Lotofagi (IX, 90) e dai Lestrigoni (X, 102) con esiti disastrosi, nonostante i pericoli potenziali (ed Ulisse sapeva bene che la sua fine avrebbe equivalso alla fine dei propri compagni, non sufficientemente maturi per rimanere senza guida), Ulisse si offrì di andare lui per primo dalla maga Circe.

Per quanto concerne invece la *umanità*, Ulisse, che nell'*Iliade* agisce e combatte senza mai piangere, nell'*Odissea* piange continuamente. Nell'isola di Calipso, in particolare, piange ogni giorno per sette anni³⁹. Fu sicuramente un pianto nobile, misurato e composto il suo, rappresentativo del pianto nascosto anche di ognuno di noi, quando le circostanze della vita fanno sentire naufraghi ed esuli, lontani da quella condizione di pace e di affetto che tendiamo a chiamare "casa", "famiglia". Le lacrime abbondano inoltre nell'*Odissea* anche quando il *nostos*, il viaggio del ritorno, è concluso. Ulisse non trattiene le lacrime neppure nel vedere il proprio vecchio cane Argo mal ridotto, che nonostante i venti anni passati lo riconosce e lo saluta con l'affetto che le proprie poche energie gli concedono, prima di morire. Quando poi si mostra al figlio, «in tutti e due si destò un desiderio di pianto» (XVI, 204-205). E così quando rivede il vecchio padre Laerte (XXIV, 226-240).

Questi atti di umanità, che il pianto simboleggia meglio di ogni altro gesto, contribuiscono a farci sentire Ulisse particolarmente vicino. Ulisse, che non avrebbe mai voluto separarsi dalla propria casa, dalla moglie e dal piccolo figlio, oltre che dagli amati genitori; Ulisse che avrebbe voluto in ogni momento ritornare, e che invece la follia degli uomini, e l'ira di un dio, tennero lontano da Itaca per vent'anni; Ulisse, in un certo senso, come Socrate, che non desiderava allontanarsi dalla propria città e più in generale dal consesso degli uomini. In questo senso, il mito di Er della *Repubblica* di Platone coglie indubbiamente, nella scelta di una vita tranquilla da parte dell'anima di Ulisse, un fondo di verità⁴⁰.

Mostri, ciclopi, incantatrici: lontano da Itaca tutto è per Ulisse spaventoso, tanto che egli si sente sempre, in ogni luogo, straniero e clandestino⁴¹, specie nei posti in cui gli autoctoni sono maggiormente privi di umanità. Ciò è stato ben colto da Emmanuel Levinas.

Ulisse fu un navigatore suo malgrado, tanto che nell'*Odissea* sono rarissime le occasioni in cui egli si distrae dal pensiero del ritorno. Sull'isola del Ciclope, quando vuole «vederlo» (IX,229); navigando, quando è preso dal «desiderio di ascoltare» il canto delle sirene (XII,192); nei sette anni da Circe una sola volta, quando i compagni devono ricordargli la necessità di agire (X,472). Ulisse desidera sempre, altrimenti, essenzialmente conservare la memoria delle proprie radici, ma soprattutto tornare a casa. La sua vita si completerà infatti circolarmente solo col suo ritorno.

Ad Ulisse non interessava affatto osservare per poi conoscere e riportare, come le leggende posteriori gli hanno attribuito. Egli anzi avrebbe invidiato Nestore, il quale lasciò le spiagge di Troia per tornare a Pilo a tutta velocità. Eppure fu proprio il suo periglioso ritorno, assai più delle imprese belliche⁴², a renderlo l'eroe immortale. Fu la sofferenza dovuta alla nostalgia, oltre al suo coraggio ed alla sua intelligenza, ad averne reso eterno il valore. La sofferenza di Ulisse, peraltro, non stette nemmeno principalmente nella sopportazione, ma nel dover essere costantemente vigile in tutti gli eventi, per la necessaria cura che egli sapeva dovere ai suoi compagni⁴³, oltre che per il desiderio di rivedere la propria famiglia. La sofferenza di Ulisse fu inoltre la sofferenza di una vita, che si scontra ad ogni istante con i limiti mortali dell'uomo e con il tempo che passa: «Alla fine dei conti, l'*Odissea* narra anche che non basta ritornare perché tutto ricominci come prima. Canto del ritorno dispiegato nello spazio, l'*Odissea* finisce per scontrarsi con il tempo. Itaca è sempre Itaca, ma nello stesso tempo non lo è più: non è più la stessa Itaca. Nel luogo si è insinuato il tempo, che tutto altera»⁴⁴.

Immutata era però rimasta la seconda figura più nobile dell'*Odissea*, ovvero Penelope, «la sposa diletta e virtuosa» (XXII, 232). Di lei la madre di Ulisse, nell'Ade (parlando dunque con verità), disse:

«Penelope rimane con animo paziente nella tua casa:
tristi, pieni di pianto le si consumano le notti e i giorni»

(Od. XI, 179-183).

Il lettore, giunto a questo punto della nostra trattazione, potrà pensare: era davvero necessario svolgere qui una così lunga sintesi della figura di Ulisse nell'*Odissea*? Cosa c'entra questa interpretazione classica con il libro di Giorello? C'entra proprio per contrasto. C'entra in quanto, senza ricordare questi essenziali contenuti originari, l'immagine fornita da Giorello di Ulisse e di Penelope sarebbe stata completamente stravolta. Giorello dà infatti credito, solo per fare un esempio, alla leggenda posteriore, peraltro assai poco diffusa, di una Penelope meretrice, che si sarebbe unita con tutti i proci. Nel poema omerico, al contrario, la moglie di Ulisse incarna proprio l'ideale della fedeltà, dell'amore coniugale e perfino del buon governo. Questo lo dichiara lo stesso Ulisse ancora in incognito, affermando che ella «è come un re irreprensibile che regna su molti e forti uomini, tenendo alta la giustizia (*eudikia*) e rendendo prospera la terra grazie al buon governo» (XIX, 111-114). Perfino i proci appostati nel palazzo di Itaca parlano della «sposa che tanto il ritorno desidera» (II, 250), e dello «affanno infinito» (IV, 801) di Penelope per l'attesa del marito. Omero fa inoltre affermare ad Agamennone, nell'Ade, quanto segue: «A te, Ulisse, non certo accadrà che la sposa ti uccida:

è assennata, e nutre giusti pensieri la figlia di Icaro, la savia Penelope» (XI; 445-447).

Quando, dopo 20 anni, Ulisse si presentò innanzi a lei mutato nell'aspetto, ma ricordandole la costruzione del letto nuziale da lui stesso intagliato nell'ulivo di Atena, Penelope non seppe più «staccargli le braccia bianche dal collo» (XXII, 239-240). Questo in quanto, per Penelope, «Ulisse non fece né disse mai cose cattive a nessuno del popolo, come è giusto ai sovrani divini» (IV, 250-251). Ulisse per lei fu sempre «il più saggio degli uomini in ogni cosa» (XXIII, 210-211)⁴⁵.

Per concludere: indubbiamente Ulisse, in alcune occasioni, fu anche bugiardo, come nel famoso episodio di Polifemo. Occorre però ammettere che in quella, come in altre occasioni, sarebbe stato davvero molto difficile salvare la propria vita, e quella dei compagni, senza ricorrere all'astuzia. È da ricordare inoltre che Ulisse ricevette più di un inganno dagli dèi, ma che ciò nonostante Omero lo descrisse più volte come «uomo di mente molto assennata» (VIII, 387). L'immagine di un Ulisse astuto ed ingannatore si è invece imposta nella contemporaneità (ma anche nell'antichità: basti pensare alla *Nemea* di Pindaro o al *Filottete* di Sofocle; nel mondo latino però, soprattutto in Seneca, Orazio e Cicerone, si sottolinearono anche la paziente sopportazione di Ulisse ed il suo desiderio di conoscenza⁴⁶). Gior ello fornisce qui un ulteriore contributo in questa direzione, a nostro avviso errata.

Prometeo

Dopo esserci soffermati così a lungo su Ulisse, diremo ora qualche parola su Prometeo. Come accennato, lo spazio che dedicheremo al titano sarà notevolmente più breve, in quanto la figura di Prometeo costituisce il perno del nostro recente *La filosofia politica di Eschilo*, cui inevitabilmente dobbiamo qui rinviare.

Il mito di Prometeo ha una storia molto antica⁴⁷. La versione più nota si ritrova in Eschilo, che ne ha trattato in una trilogia, la cui tragedia più nota (in quanto è la sola ad essere stata interamente rinvenuta) è sicuramente il *Prometeo incatenato*. La trama di questa tragedia è la seguente: Prometeo, avendo compreso il proposito di Zeus (qui rappresentato come malvagio e tracotante) di sterminare gli uomini, donò ad essi, come difesa, la conoscenza e le tecniche. Zeus si adirò per questo con lui, e, aiutato da Efesto, Kratos e Bia, lo fece legare ad una rupe nella regione montagnosa della Scizia, per scontare una pena della durata di 10.000 anni: quella di vedersi divorato il proprio fegato – che di notte ricresceva – ogni giorno da un'aquila. La sofferenza di Prometeo fu in parte lenita da alcune divinità che giunsero a rendergli visita, ma soprattutto dalla consapevolezza di essere immortale, e dunque di essere destinato a soffrire solo in misura assai limitata. Fu però,

in primis, la consapevolezza di avere agito con giustizia in favore degli uomini ciò che, anche nel dolore, maggiormente rassicurò e rese forte Prometeo. Zeus, tramite il messaggero Hermes, invitò più volte Prometeo a rivelargli il segreto della sua fine (che solo Prometeo conosceva). Tale "segreto" non era in realtà propriamente tale, perché in esso si rispecchiava il messaggio centrale della Grecità classica: tale "segreto" consisteva infatti nella consapevolezza – da Prometeo non argomentata solo in quanto Zeus, in questa tragedia, è mostrato come troppo tracotante per poter comprendere – che *hybris genera sempre hybris*, e che chi prevarica, quanto più avrà prevaricato, tanto più subirà le pene di una contraria prevaricazione. Questo dicono le supreme leggi della verità e della giustizia della nascente Grecità classica, che il Prometeo di Eschilo incarna. Ragione, misura, armonia, moralità, sono dunque i contenuti centrali che Eschilo mostra all'uomo, con questa sua tragedia, come necessari. Questo il messaggio filosofico umanistico del *Prometeo incatenato*: solo la verità ha potenza sul dolore⁴⁸.

Possiamo ora chiederci: come si pone Giorello di fronte a questa tematica filosofico-politica? La risposta è semplice, ed è la medesima fornita in precedenza con riferimento alla tematica umanistica del personaggio di Ulisse: la trascura! A Giorello non interessano infatti i discorsi filosofico-politici; non interessa la tematica morale; non interessa la riflessione sull'essenza dell'uomo, sulle modalità sociali in cui può vivere meglio, eccetera. La difesa dell'uomo, propria di Prometeo e per molti aspetti anche di Ulisse, non è al centro del pensiero di Giorello, e nemmeno ai suoi margini. Cercheremo pertanto di analizzarne i motivi in queste pagine conclusive, in cui ci soffermeremo soprattutto sul generale approccio di Giorello al sapere filosofico.

L'interpretazione di Giorello

Abbiamo sostenuto in precedenza che Giorello è essenzialmente un filosofo della scienza, uno specialista che si presta anche ad escursioni in campi letterari non propri, ma di cui si rivela comunque esperto. Il suo atteggiamento filosofico è, in queste escursioni, di tipo ludico. Questo approccio è però, in certe tematiche, fortemente riduttivo, in quanto trascura alcuni contenuti importanti del vivere umano.

È buona norma in generale, prima di effettuare l'analisi di un qualsiasi tema o testo, dedicare un congruo numero di pagine alla asettica descrizione delle tesi che lo caratterizzano. Seguire questa norma è però, con questo libro, molto difficile. L'unico tema che ci pare di cogliervi è infatti solo la trattazione postmoderna di alcuni miti, con la conseguente frammentazione e svalutazione degli stessi. La nostra impressione è quella per cui, al di là di ogni intento educativo, Giorello ci fornisca solo il resoconto delle proprie

ruminazioni, e che non tenda, nei confronti dei suoi lettori, a fare come quelle mamme-passerotto che masticano e deglutiscono prima il cibo, per darlo poi ai propri piccoli in maniera commestibile.

Si potrà certo obiettare che un filosofo non deve necessariamente "fare la mamma", e che il cibo premasticato, a parte per i piccoli passerotti, non è un buon cibo. Noi riteniamo però che non solo ci sia un dovere etico di scrivere chiaramente le cose essenziali, ma che vi sia soprattutto un dovere filosofico di scrivere solo quando si ha veramente qualcosa da dire.

Per passare comunque ai contenuti, l'interpretazione di Ulisse che viene qui fornita è centrata soprattutto sulla furbizia dell'eroe greco, non sul suo valore umano. L'interpretazione di Joyce diventa pertanto il maggiore riferimento di Giorrello. In particolare, con Joyce, Giorrello reputa il ritorno a casa di Ulisse come «la cosa peggiore da fare» (p. 89), perché il mondo è in continuo cambiamento, e nulla resta mai uguale.

A tesi come questa si potrebbero ribattere molti argomenti. Il primo fra tutti è quello, di tipo *logico*, per cui se nel mondo tutto è in continuo cambiamento, non è detto che il ritorno a casa sia necessariamente «la cosa peggiore». Potrebbe infatti anche essere la cosa migliore. È però per Giorrello la cosa peggiore solo in quanto egli ritiene, più o meno consciamente, il mondo in continuo deterioramento, tanto da essere certo che Ulisse avrebbe trovato, rispetto al passato, una situazione familiare deteriorata.

Portando la critica al più alto piano *filosofico*, potremmo inoltre affermare che, per decidere il "meglio" o il "peggio" per l'uomo, serve un criterio di riferimento, e tale criterio è costituito dalla natura dell'uomo. Se volessimo infine completare la critica anche sul piano *ideologico*, dovremmo dire che la freddezza di Giorrello nei confronti del «ritorno a casa», verso cui Ulisse invece continuamente aspira, non esprime altro che il suo trovarsi pienamente nella dimensione capitalistica dello sradicamento, per cui nessuna «casa» esprime una situazione comunitaria pienamente soddisfacente. Non necessariamente, però, ciò che è nuovo è migliore di ciò che è antico. In particolare, la cura dell'antichità e della classicità verso i rapporti comunitari e familiari, è assolutamente preferibile (data la natura al contempo razionale e morale dell'uomo) alla completa incuria della modernità verso questi rapporti.

Vi è poi (ancora una volta contrariamente allo spirito di Ulisse, che amò Penelope di amore sincero, e che fu dalla stessa ricambiato), nella lettura di Giorrello, un continuo riferimento a bordelli ed organi sessuali talmente insistito, e talmente assente nell'originario mito greco, da risultare quasi fastidioso. Queste allusioni andrebbero evitate se non necessarie, e tanto più dovrebbero esserlo recensendo libri di altri autori⁴⁹.

Per quanto riguarda infine l'interpretazione di Prometeo, Giorello segue in tutto e per tutto Schelling, che «ribalta la tradizione che vedeva in Prometeo la prefigurazione (pagana) di Cristo» (p. 18). Egli segue l'invito di Boccaccio «a entrare nel labirinto della genealogia», scoprendo «un dio dai tanti pensieri, capace di inganno» (p. 7), un po' come Ulisse. Prometeo infatti, per Giorello, «finì catturato dal laccio della propria astuzia» (p. 8). La sua lotta in favore degli uomini e contro il tracotante Zeus è designata dal Nostro come una semplice «smania», «l'espediente di una sfida che investe l'ordine instaurato da Zeus» (p. 9).

Molte sono le divagazioni che, nella letteratura mondiale, sono state effettuate sul *Prometeo incatenato* di Eschilo. Fra esse, le principali sono indubbiamente quelle di Milton, Blake e Pavese. Il libro di Giorello, con riferimento al mito di Prometeo, potrebbe essere definito come un commentario di queste interpretazioni, realizzato però con libertà eccessiva. Giorello si sofferma infatti soprattutto sul «Prometeo moderno», ossia su Frankenstein (che «ha più di una maschera», p. 48), per concludere con Kafka, per il quale «ci si stancò di Prometeo, mito che non aveva più motivo di essere» (p. 63), e ce lo si dimenticò.

Concludiamo la nostra analisi esprimendo in modo ancora più chiaro, se possibile, il nostro giudizio su questo libro. Non fornendo esso una chiara esposizione riassuntiva delle interpretazioni storicamente succedutesi di questi miti; non fornendo una nuova interpretazione originale di questi miti; essendo esso una sostanziale svalutazione della Grecità classica, compiuta per lo più in maniera frammentaria ed equivoca, riteniamo che questo libro, se non fosse stato scritto da un «barone della cattedra», difficilmente avrebbe potuto essere pubblicato. Di testi del genere (e, nel loro genere, anche migliori), infatti, ne circolano parecchi, e sul loro valore sarebbe bene interrogarsi fino in fondo.

Note a IL PENSIERO SCIENTIFICO-RAZIONALISTA

¹ Anche perché Tarca afferma insieme di porsi in un'ottica «veritativa» e di condividere una «significativa somiglianza col pensiero della differenza di Derrida e Deleuze». Inoltre, pur rimarcando la «distinzione» del suo discorso dal pensiero relativistico oggi dominante, Tarca afferma che esso «non si contrappone in alcun modo a questo, del quale anzi riconosce la piena verità» (p. 31).

² Tarca afferma infatti che la sua proposta filosofica «è pienamente compatibile non solo con il rispetto per la tradizione, ma addirittura anche con il riconoscimento esplicito della sua piena verità» (p. 32).

³ Indicativa a nostro avviso la affermazione di Tarca secondo cui la «prospettiva onni-aletica» può soltanto «fondare la verità della propria pro-posizione, qualunque contenuto poi questa assuma» (p. 417).

⁴Non è forse un caso che, per pensare il proprio «puro positivo», Tarca inviti a non pensare più *relativo* ed *assoluto* come opposti. Egli immagina come vera «una dimensione in cui il relativo, in quanto tale, è assoluto» (p. 415). Questo però è a nostro avviso impossibile in una dimensione di verità, ed è dunque possibile solo in una dimensione di non verità, quale quella sofistica protagorea (ed è sintomatico, in merito, che Tarca punti proprio ad una «prospettiva che afferma la verità di tutti i discorsi», p. 416).

⁵Il nostro autore non vuole porsi nemmeno contro «il senso comune» (p. 35), nonostante sia proprio il senso comune a considerare addirittura «violenta» la stessa verità filosofica.

⁶Davvero forti gli echi severiniani in questa affermazione di Tarca: «La filosofia consiste nell'esperienza della perfetta beatitudine; la beatitudine che deriva dal fatto di sapere che la propria appartenenza al puro, perfettamente positivo, è *assoluta verità* [...]. La gioia è la verità» (p. 44).

⁷Tarca fa più volte riferimento nel testo alla «struttura originaria» di Emanuele Severino (afferma anche, a p. 481, che «il pensiero di Severino oggettivamente spinge [...] nella direzione del puro positivo che qui stiamo proponendo»). Sono parole di Tarca – ma richiamano molto quelle di Severino – anche quelle che seguono: «Solamente un pensiero che scorga questa dimensione puramente positiva può costituirsi come un sapere libero dalle contraddizioni, e cioè [...] come scienza rigorosa» (p. 42).

⁸Per Tarca «il positivo è [...] ciò che è libero dal negativo in generale, e quindi dal nulla» (p. 56).

⁹Dobbiamo necessariamente rinviare, in merito, ai nostri *L'anima umana come fondamento della verità e Il necessario fondamento umanistico della metafisica*, citati.

¹⁰Di ciò, per inciso, pare parzialmente consapevole anche Tarca, che indica la propria concezione della verità «come *definitivamente libera dalla violenza*» (p. 31), anziché come *definitivamente libera dalla violenza*.

¹¹Indicativa è la tesi di Tarca per cui «la filosofia che non giunga a questa consapevolezza [del puro positivo; L. G.] è destinata ad essere tanto più nichilistica e distruttiva quanto più è coerente» (p. 42).

¹²Una critica ben argomentata è semplicemente la decisione *fondata* di intraprendere una via differente, e dunque come tale è l'esatto contrario della violenza.

¹³«La verità è sempre l'accordo tra il linguaggio e la realtà» (p. 38).

¹⁴Tarca afferma peraltro di non volersi limitare ad «indicare» la soluzione di problemi, ma di volerli «risolvere» (p. 63).

¹⁵Si è cercato infatti di mostrare nei nostri scritti come il *fondamento umano*, essendo *necessario*, non è mai privo di effetti sulla verità delle argomentazioni, anche qualora esse lo rimuovano. Tarca, sebbene con una certa esitazione, pare infatti sul finire del testo attribuire importanza a quello che lui definisce «l'uomo benevolo» (p. 726). Nelle pagine conclusive vi è poi una sua affermazione pienamente condivisibile: «Il titolo di *verità* può essere conferito solo a ciò che effettivamente è in grado di dare compimento alle esigenze umane in tutti i loro aspetti concreti» (p. 785).

¹⁶A p. 549 Tarca considera «il conflitto fra gli uomini [...] inevitabile», anche se nelle pagine seguenti ci pare moderare questo suo pessimismo antropologico. Rimarchiamo peraltro, in proposito, un atteggiamento simile a quello delle opere di Severino. L'atteggiamento consiste nel presentare lungamente delle tesi come se fossero vere, per poi in parte ribaltarle ed in parte tenerle buone. Un esempio tipico si ha proprio con riferimento alla progettualità politica. Tarca infatti, a p. 561, sembra quasi sostenere un destino necessario di affermazione dell'Occidente: «La democrazia, l'economia di mercato e lo sviluppo tecnologico realizzano l'essenza di ciò che non può essere negato, ed è perciò destinato ad affermarsi». A p. 577 le affermazioni si relativizzano: «Lo Stato, il mercato e l'apparato tecnico-scientifico sono

necessari in relazione al negativo, ossia in una situazione di conflittualità fra gli uomini; quindi il loro valore è relativo, condizionato, cioè valido solo a determinate condizioni», salvo poi riassolutizzarsi a p. 597: «l'Occidente è la cultura universalistica; più precisamente, è la posizione dell'universale in quanto non oppositivo».

¹⁷ Come può essere realmente "indolore" una trasformazione che si vorrebbe "radicale"?

¹⁸ Ci permettiamo di rinviare, in merito, ai nostri Karl Marx nel sentiero della verità e Verità e dialettica. La dialettica di Hegel e la teoria di Marx, citati.

¹⁹ Limitiamo alla nota a piè di pagina le considerazioni di Tarca sulla «giustizia del libero mercato», che sarebbe per lui in possesso della «forza incontrovertibile [...] della struttura elentico-veritativa» (p. 550), e la cui logica necessaria favorirebbe «la lotta contro tutte le forze che per crescere utilizzano mezzi illeciti (criminalità, truffe)» (p. 552).

Riflettendo meglio, Tarca coglierebbe che le più note multinazionali aggirano regolarmente le leggi sul lavoro, sulla tassazione, sullo smaltimento dei rifiuti; scoprirebbe che il finanziamento delle attività criminali è effettuato con la complicità delle maggiori istituzioni finanziarie; noterebbe che lo Stato, in un sistema siffatto, non può per nulla impedire questo stato di cose, poiché chiunque vi si opponesse (ammesso che una persona possa arrivare ad esercitare un potere sufficiente per farlo in modo concreto) sarebbe presto screditato, marginalizzato o, alla peggio, fatto fuori. Questo per indicare a Tarca la struttura antiumanistica del modo di produzione capitalistico, il quale non funziona affatto come descrivono i manuali di economia politica "pura" che circolano nella maggior parte delle Università dell'Occidente.

Conosciamo bene, però, la forza del pregiudizio contro cui queste nostre osservazioni vanno a sbattere, e per questo non ci sorprendiamo dell'economicismo indotto con cui il Nostro si chiede: «Quale principio può essere imposto più legittimamente di quello che pone come unico criterio di valore [...] proprio l'incremento massimo possibile della produzione di ogni singolo soggetto?» (p. 554).

²⁰ Possiamo solo ricordare che esso è un dibattito immutato nel tempo nei suoi termini essenziali. La ragione filosofico-scientifica, perno del pensiero greco e latino, iniziò ad essere opposta e subordinata alla fede religiosa nel medioevo cristiano. La nota tesi della *philosophia ancilla theologiae* risale a Clemente Alessandrino (*Stromata*, I,5), e fu ripresa in seguito da Alberto Magno (*Summa theologiae*, I,VI,6), san Tommaso, san Bonaventura e da pressoché tutta la cultura medievale, con alcune eccezioni (come ad esempio Guglielmo di Occam). La secolarizzazione dell'età moderna sta progressivamente lasciando spazio ad una preminenza della ragione scientifica (ma non di quella filosofica) rispetto alla fede, ma l'età contemporanea, per vari motivi che abbiamo espresso altrove, ci pare tuttora più età di fede che di ragione.

²¹ Su questo tema si è recentemente soffermato Carmelo Vigna, in un testo collettaneo (*Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, Bruno Mondadori, Milano, 2005). Con riferimento alla interpretazione del pensiero cristiano di Emanuele Severino, Vigna ha affermato: «Perché si abbia verità, bisogna non solo argomentare con rigore, ma anche partire da premesse vere. Ebbene, nei ragionamenti di Emanuele Severino intorno ai rapporti tra ragione e fede, sono proprio le premesse, purtroppo, a fare problema, più che le connessioni argomentative» (p. 677).

Le premesse di Severino sono quelle per cui la ragione valuta come irragionevole, ossia estranea ai propri criteri, ogni fede. Ciò in quanto ogni fede tende ad imporsi senza l'utilizzo della ragione, ed anzi, se necessario, anche contro la ragione. Le premesse di Severino sono quindi, nella sostanza, corrette. Per questo non possiamo, a tal proposito, concordare con Vigna. Per Severino, infatti, il cristianesimo non è soprattutto «sapere», ma, al contrario, soprattutto «fede», e per questo si oppone alla ragione.

È lecito inoltre ribattere alla argomentazione di Vigna (paradigmatica dei sostenitori della compatibilità fra fede e ragione) che le sue "premesse" (inerenti la conciliabilità di principio fra ragione e fede cristiana) sono assai più "problematiche" di quelle di Severino. Il filosofo bresciano giudica infatti la fede a partire dalla ragione; Vigna giudica invece la ragione a partire dalla fede. Il giudizio della ragione è però assai meno arbitrario del giudizio della fede, ed a questo spetta dunque una sorta di priorità.

²² Molto indicativo, anche nel titolo, un suo testo di diversi anni fa: *Perché la metafisica è necessaria per la scienza, ma dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia, 1980. Rimarchiamo come la posizione di Antiseri di allora fosse molto più aperta alla metafisica di quella attuale. Il Nostro parlava infatti di «necessità della metafisica per la scienza e il suo sviluppo» (p. 9). Ciò in quanto «la scienza è impossibile senza idee metafisiche sugli oggetti costituenti il mondo e il loro comportamento» (p. 9). «La metafisica, nonostante la radicata opinione in contrario, è passione del concreto. I tentativi metafisici sono immersioni nella realtà per vederla diversamente» (p. 20).

²³ Oltre ai noti manuali di storia della filosofia (*L'Occidente dalle origini ai giorni nostri*) pubblicati in tre volumi dall'editrice La Scuola di Brescia negli anni 1990-91 (volumi dai sottotitoli rispettivamente: *Antichità e Medioevo*; *Dall'umanesimo a Kant*; *Dal romanticismo ai giorni nostri*), la collaborazione è sfociata in un testo recente dal titolo *Quale ragione?* (Cortina, Milano, 2001).

²⁴ L. Grecchi, *Il necessario fondamento umanistico della metafisica*.

²⁵ «È l'idea di una razionalità limitata – l'idea di fallibilità della conoscenza umana, con le conseguenti implicazioni della tolleranza e della difesa dei diritti umani [...] – a caratterizzare il meglio della civiltà occidentale e a distinguerla da ogni altra civiltà» (p. 12). Si potrebbe però chiedere: la difesa dei più elementari diritti umani è o no, per Antiseri, un assoluto? Se la risposta fosse sì, egli dovrebbe affermare di essere – in base al proprio discorso – un totalitario. Se invece la risposta fosse no, Antiseri eviterebbe senza dubbio di contraddirsi, ma avremmo certo un po' di timore nello stargli accanto...

²⁶ Ovviamente, il tratto "ideologico" di questa rappresentazione della *Legge di Hume* si gioca sull'avverbio «logicamente». «Logicamente» è infatti impossibile fare quanto afferma Antiseri; non così, però, secondo altre modalità della conoscenza filosofica in grado di trascendere la logica.

²⁷ Citiamo, a solo titolo di esempio, G. Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bompiani, Milano, 1994

²⁸ Nonostante Giorello si occupi qui di Ulisse, Prometeo e Gilgamesh, faremo in questa sede riferimento soltanto ai primi due ed in particolare ad Ulisse per due motivi. Il primo è che Prometeo ci siamo già ampiamente occupati in un'altra pubblicazione (*La filosofia politica di Eschilo*, citato). Il secondo è che, trattando anche di Gilgamesh, la dimensione di questo saggio si allungherebbe troppo.

²⁹ Già in copertina Odifreddi si pone la domanda: «Perché Ulisse mente di continuo?». La tesi che l'autore vuole argomentare (ovvero che Ulisse sia «il mentitore per eccellenza», e che egli menta per scopi utilitaristici, p. 28), non è però sufficientemente argomentata. Indubbiamente Ulisse, nell'*Odissea*, mente in più occasioni, ma mai – come invece questa interpretazione vuole sottintendere – in maniera utilitaristica, tale da danneggiare gli altri (salvo nell'episodio di Polifemo, in cui però era in gioco la sua stessa sopravvivenza).

³⁰ La guerra, per i Greci più valorosi, era soprattutto un modo di eternare le proprie gesta ed il proprio onore.

³¹ Ulisse non riuscì però ad ingannare Palamede che, non persuaso della follia del «pié veloce», finse di uccidere il piccolo Telemaco con una spada, costringendo in questo modo Ulisse a rivelare la propria «non follia».

³² Ulisse, come noto, stette lontano da casa 10 anni dopo la guerra di Troia, a causa dell'ostilità di Poseidone, adirato per l'accecamento del figlio Polifemo. Ulisse stette 7 anni presso Calipso, («la ninfa che a forza nell'antro lo tiene, ed egli non può tornare nella sua terra natia. Non ha infatti navi fornite di remi, né amici che lo accompagnino sulle vaste distese del mare», V, 13-17), ma si imbatté anche nei Lotofagi, nei Ciclopi, nei Lestrigoni, in Eolo, nella maga Circe, passando per il regno dei morti, per l'incontro con le sirene, per Scilla e Cariddi, fino all'isola di Ogigia. Da Ogigia ad Itaca il dio del mare fece ancora naufragare la zattera di Ulisse, nell'isola dei Feaci.

³³ Molto belli sono i versi con cui Ulisse declina le *avances* di Calipso: «Non ti adirare per questo, dea ingegnosa [...] la saggia Penelope, per forme e bellezza, a guardarla vale meno di te; ella infatti è mortale e tu immortale, non toccata dal tempo. Ma pure così, ogni giorno, desidero giungere a casa e che sorga il dì del ritorno» (V, 216-221).

³⁴ Infatti, la conoscenza per i Greci era soprattutto visiva. Come scrisse Aristotele: «Noi preferiamo, per così dire, la vista a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che questa sensazione, più di ogni altra, ci fa acquistare conoscenza e ci presenta con immediatezza una molteplicità di differenze» (*Metafisica*, 980 a 25).

³⁵ Ulisse è anzi sempre molto prudente, e speranzoso di trovare, nelle isole su cui è costretto a sbarcare, non «stranezze» degne di essere raccontate, ma «umanità» disposta ad accoglierlo per favorire il suo ritorno. Perfino quando sbarca ad Itaca, che inizialmente non riconosce, Ulisse si chiede: «Ahimé! Di quali uomini ancora una volta sono giunto alla terra? Sono forse prepotenti e selvaggi, e senza giustizia, oppure sono ospitali ed hanno una mente timorata degli dèi?» (*Od.*, XIII, 198-202).

Sul valore della ospitalità per i Greci, ed in particolare sulla difesa dei deboli e degli stranieri, sono significative anche le parole di Eumeo, il guardiano dei porci, che pur non riconoscendo il lacero Ulisse così gli si rivolge: «Forestiero, a me non è lecito, seppure venisse qui un uomo più meschino di te, non fargli onore. Da parte di Zeus, infatti, vengono tutti: forestieri e mendichi. Ed ogni dono fatto loro, per quanto piccolo, è caro» (*Od.*, XIV, 55-58).

³⁶ Tale espressione, notissima nella versione di Dante, deriva da Orazio: *rursus quid virtus et quid sapientia possit, utile proposuit nobil exemplar ulixen* (*Ep.* I, II, 17-18). Ci soffermeremo sulla trattazione di Ulisse nella *Divina Commedia*, nel nostro prossimo *La filosofia politica di Dante Alighieri*. Ricordiamo soltanto che, come scrisse giustamente Stanford, con Dante Ulisse cessa di essere un personaggio centripeto (che vuole tornare ad Itaca), per diventare un personaggio centrifugo (che vuole vedere tutto il mondo). Sulla scia di Dante, anche per il Petrarca Ulisse fu colui che «desiò del mondo veder troppo» (*Trionfo della fama*, 17-18); allo stesso modo per il Tasso, per cui fu uomo «di veder vago e di saper» (*Gerusalemme Liberata*, XV, 25-26).

Si può comunque anticipare che il cristiano Dante, facendo sfidare al greco Ulisse le colonne d'Ercole per un viaggio verso l'ignoto, gli attribuisce la qualità occidentale dell'*avventurosità* anziché quella greca della *phronesis*. Si tratta però, e questo va ben chiarito, di una ricostruzione contraria al testo omerico. V. Mathieu, che pure definisce l'*Odissea* come «allegoria dell'Europa» in quanto «romanzo di avventure», ha affermato in merito: «Ulisse ha la patria nel cuore, sicché il suo non è semplice desiderio di ritorno al luogo *naturale* [...] Questo, in senso moderno, si dice *nostalgia*: mancanza non di qualcosa che non si ha, bensì piuttosto di qualcosa che si è nel profondo, senza tuttavia che si riesca a raggiungerlo» (V. Mathieu, *Le radici classiche dell'Europa*, Spirali, Milano, 2002, p. 58).

³⁷ M. Fubini, *Due studi danteschi*, Le Monnier, Firenze, 1951, pag. 52.

³⁸ Anche per i Lotofagi, bonari ma immemori, oltre che per altri abitanti delle isole omeriche, si potrebbero svolgere interessanti paralleli con la contemporaneità.

³⁹ «Ulisse, seduto su uno scoglio a picco sul mare, piangeva, allora come sempre, tormentandosi l'anima con lacrime, lamenti e dolori» (*Od.*, V, 82-84).

⁴⁰ Ricordiamo inoltre che Aristarco faceva concludere l'*Odissea* al verso XXIII, 296, dopo che Ulisse ha comunicato la profezia di Tiresia a Penelope, con i due che si addormentano abbracciati; senza, dunque, quell'ultimo viaggio su cui invece si soffermò Dante.

⁴¹ L'accostamento di Ulisse con l'immigrato che, costretto a vagare per paesi stranieri, è alla ricerca del dono ospitale, non stona. Nel proprio peregrinare, Ulisse è infatti obbligato ad una penosa «guerra di sopravvivenza», col costante obiettivo di poter tornare un giorno in patria. Al solo pensiero del mancato ritorno i suoi occhi si inondano di lacrime, cosa che l'extracomunitario costretto a vendere sulle spiagge non può nemmeno permettersi, pena il non trovare più le energie necessarie per prodigarsi sotto il sole ad offrire la propria paccottiglia.

Ciò nonostante, la vita rimane sempre, per Ulisse, «dolce come il miele», e la morte sempre detestabile, anche se ovviamente la morte dell'eroe, che ottiene il *kleos* nel canto degli aedi, è certamente la migliore, poiché dà gloria imperitura (Ulisse scomparso, dirà infatti Telemaco, sarebbe invece *akleios*, senza gloria, *aistos*, invisibile, *apystos*, ignorato). Ulisse rischiò più di una volta di morire in mare, proprio come molti immigrati extracomunitari che sfidano la sorte per il miraggio di un lavoro, e di qualche soldo da mandare a casa alle loro famiglie.

⁴² Di cui comunque anche nell'*Iliade* ad Ulisse è reso merito: «Odisseo ci ha fatto mille volte del bene, dandoci buoni consigli e guidando le battaglie» (II, 273-275).

⁴³ Ancora una volta in maniera opposta a come lo rappresenta Dante, che lo pose nell'*Inferno* fra i consiglieri fraudolenti.

⁴⁴ F. Hartog, *Memorie di Ulisse*, Einaudi, 2002, p. 22.

⁴⁵ L'augurio che il naufrago Ulisse, appena ripresi i sensi sull'isola dei Feaci, rivolse a Nausicaa, era in effetti già fortemente indicativo della importanza data dal figlio di Laerte agli intimi affetti: «Ti concedano gli dèi tutto ciò che desideri nei tuoi pensieri. Ti diano un marito, una casa e la concordia felice: non c'è infatti cosa più importante e più preziosa di quando, concordi nei pensieri, un uomo e una donna guidano una casa» (VI, 180-185). Questa generale benevolenza di Ulisse verso il prossimo fu colta, nell'isola dei Feaci, anche dal re Alcino, che si mostrò addirittura disposto ad accoglierlo come genero: «Ulisse, non ci sembri davvero, guardandoti, un ingannatore o un furfante, di quelli che numerosi la terra nera alleva, uomini di tutte le razze, costruttori di falsità, che uno non riesce a cogliere. In te invece vi è l'eleganza delle parole, una mente nobile» (XI, 362-369), rivolta alla giustizia.

⁴⁶ Cicerone, nel *De finibus* (5, 48-49), ricorda giustamente che le sirene del famoso episodio omerico non offrivano come attrattiva la loro voluttà bensì, contrariamente a quanto ancora oggi si crede, la conoscenza.

⁴⁷ Secondo una antichissima mitologia, il titano Prometeo fu addirittura il creatore dell'uomo con acqua e fango (rinviamo in merito a K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Il Saggiatore, Milano, 2002, pp. 29 e sgg.).

⁴⁸ «Per coloro che soffrono, è sollievo prevedere in modo incontrovertibile quali dolori li attendono» (vv. 698-699).

⁴⁹ Il riferimento è ad una recensione apparsa nel novembre 2004 su *Il corriere della sera*, di un libro appena uscito di Umberto Galimberti (*Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano, 2004). Il libro non è senz'altro dei migliori, ma recensirlo dicendo che l'autore è uno che di lì a poco sarebbe potuto scappare con una lapdancer, ci sembra eccessivamente irraguardoso.

CAPITOLO III

IL PENSIERO MARXISTA-RADICALE

Il "Marx inattuale" di Costanzo Preve

Perché Marx è "inattuale"

Nel 2004 ha visto la luce, per l'editore Bollati Boringhieri di Torino, il libro *Marx inattuale* di Costanzo Preve (1943). Si tratta di un saggio per mio conto ottimo, che costituisce una ulteriore rivisitazione – fra le tante compiute in circa trent'anni dall'autore (oltre una ventina di libri pubblicati, anche in lingua straniera, ed una enorme mole di articoli apparsi su riviste italiane ed internazionali) – delle tesi più importanti del pensiero di Marx e del marxismo. Preve può infatti a ragione essere considerato una sorta di "Bobbio del marxismo", nel senso che possiede, di questo sterminato pensiero, la stessa conoscenza e capacità ordinativa che Bobbio possedeva del pensiero liberale. Non è un caso, probabilmente, che Bobbio e Preve fossero anche amici¹.

Svolta questa breve presentazione dell'autore, può essere utile procedere senza indugio all'analisi di alcune delle tesi centrali di questo testo. Comincerei innanzitutto dal titolo: perché Preve considera Marx *inattuale*? Non certo, come la maggioranza degli studiosi contemporanei, perché non più "di moda", accantonato come è dal modo di produzione capitalistico che tuttora lo teme. La *inattualità* cui fa riferimento Preve è quella descritta da Nietzsche, che considerava filosofi *inattuali* coloro che «agiscono contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo». Questo è Marx per Costanzo Preve, e si tratta di una lezione di grande valore. Passiamo pertanto ai contenuti di questa analisi.

La sintesi del pensiero di Marx

Preve indica «tre elementi come costitutivi del pensiero di Marx»²:

1) «il materialismo storico», ossia «l'interpretazione della storia universale [...] in cui la storia è interpretata come una sequenza temporale di progressione dei modi di produzione», tesi «già fundamentalmente presente nella sua interezza nella *Ideologia tedesca* scritta fra il 1845 ed il 1846»³. Per questa sua riduzione eccessiva della realtà a storia, Marx ricevette la critica di *storicismo*.

2) «la sua teoria della genesi e dello sviluppo del modo di produzione capitalistico, una teoria che trova il suo centro e il suo fondamento nella produzione e nella realizzazione del plusvalore, ed è quindi anche una teoria delle crisi economiche specifiche del capitalismo. Marx ci lavorò per tutta la vita»⁴. Per questa sua riduzione eccessiva della realtà ad economia, Marx ricevette la critica di *economicismo*.

3) «la sua teoria del comunismo come prodotto materiale della dinamica sociale immanente del capitalismo e non più come progetto politico di tipo moralistico-utopistico»⁵. Marx «[...] si rifiutava infatti di descrivere nei dettagli il proprio comunismo, perché capiva bene che questa era stata la via bloccata della tradizione utopistica [...] ma teneva fermo nell'affermare il comunismo, sia pure nella vaga formulazione dell'esaudimento dei bisogni in assenza di Stato politico e di mercato economico»⁶.

Per questa sua riduzione eccessiva della realtà a progetto utopico, Marx ricevette la critica di *utopismo*.

La sintesi di Preve è corretta (corretto è infatti centralizzare in Marx la teoria del materialismo storico – e dunque le teorie dello sfruttamento e dell'alienazione⁷ – e della progettualità sociale), ed altrettanto lo è l'affermazione per cui «le tre serie principali di critiche possibili a Marx (lo storicismo, l'economicismo e l'utopismo) sono solo la ricaduta fisiologica, e non patologica, delle stesse tre scoperte fondamentali di Marx»⁸, qui sintetizzate.

Da quanto detto, emerge sin dall'inizio il grande punto di originalità della analisi filosofica di Preve. Egli tende cioè a definire *utopica* proprio la tesi che solitamente i marxisti definiscono *scientifica*: la tesi per cui l'automovimento *dialettico* della produzione capitalistica porterà al comunismo. Preve definisce *religiosa*⁹ e *non scientifica* questa tesi, proprio per il motivo centrale che caratterizza la sua critica a Marx:

«[...] la rinuncia di Marx a dare una fondazione filosofica al suo discorso storico-economico, cui si lega ovviamente il rifiuto di riconoscere l'esistenza di una forma di conoscenza specificamente filosofica»¹⁰.

I marxisti oggi si sono trasformati in scienziati sociali, ciascuno esperto del proprio piccolo campo specialistico, ritagliato all'interno dell'economia politica, della sociologia, della storia, dell'epistemologia, e perfino delle neuroscienze. Niente di male in questo, se però fosse chiaro che non si può fare buona scienza senza riconoscere valore fondante alla filosofia.

Questa è la tesi centrale di questo libro di Preve. Per ciò ritengo opportuno soffermarmi su di essa, oltre che per il fatto, assai importante, che l'assenza di fondazione filosofica ha eroso il pensiero marxista sin dall'inizio (Marx¹¹ ed Engels), ed anche nei suoi punti più alti (Lenin, Althusser, Lukacs).

La filosofia e la scienza

Perché, senza la filosofia come fondamento, la scienza non può essere «buona conoscenza»? Perché senza fondamento filosofico la scienza non si comprende come parte di una totalità di significati che ha necessariamente come riferimento l'uomo. Senza la consapevolezza che l'uomo è il fondamento di significato della totalità dell'essere, la scienza può solo porre in essere arbitrarie riduzioni assolutizzanti dell'essere stesso.

Su questo punto Preve è netto:

«[...] la scienza costruisce inevitabilmente il suo sapere sulla base di una preventiva scelta disantropomorfizzante, in cui il mondo (prima esterno alla Newton, poi interno alla Freud) è *ritagliato* in modo da essere disantropomorfizzato e dar luogo così ad una pratica oggettivante»¹².

Il marxismo ha da sempre posto l'uomo lontano dal centro e dal fondamento del proprio discorso, ed è per questo che – salvo rari casi – le tesi scientifiche dei marxisti sono apparse così lontane dal toccare l'anima degli uomini. Ma la verità è nell'anima, ossia nel rapporto (attuale e soprattutto potenziale) dell'uomo col mondo. Trascurare la centralità dell'uomo è dunque carenza importante per ogni pensiero filosofico-politico. Purtroppo però, per motivi su cui non è possibile qui soffermarsi, ai marxisti è sempre interessato poco il problema della *verità filosofica*, ed assai più il problema della *esattezza, certezza e veridicità* della loro scienza. Su questa tesi Preve insiste molto, nonostante egli abbia oramai compreso da tempo la sostanziale irrimediabilità di quello che comunemente si definisce *marxismo*, agglomerato eterogeneo da cui egli ha oramai da tempo preso le distanze.

Lo scopo di Preve in questo libro non è, in ogni caso, quello della liquidazione tout court di questa poderosa mole teorica di studi. Preve anzi esplicita che, a suo avviso, il paradigma marxiano potrebbe essere radicalmente riformato senza essere distrutto. Per questa riforma è però necessaria la centralità della filosofia, e, nella filosofia, la centralità della riflessione sulla natura umana.

Preve sa bene che, di fronte a tesi come questa, «la risposta unanime del marxismo universitario, di quello militante e di quello politico di vertice [...] sarà di scherno, disprezzo e insulto»¹³. Tuttavia, la difesa di questa tesi è per Preve necessaria allo stesso mantenimento del valore scientifico del

marxismo. Il Nostro sottolinea infatti correttamente che «il modello marxista incorpora elementi scientifici (di previsione, di descrizione, di comprensione, ecc.), ma esso non è in alcun modo una scienza secondo il modello delle scienze naturali moderne»¹⁴. L'unica «scientificità» cui il marxismo può (e deve) aspirare è per Preve quella «possibile in un quadro di scienza filosofica tedesca»¹⁵, di *Wissenschaft* nel senso di Fichte ed Hegel. Il filosofo torinese riporta in merito correttamente la tesi di Ernest Hutten, il quale «sostiene con dovizia di argomenti che lo sviluppo della scienza non è solo il succedersi di spiegazioni sempre più ampie e tecnicamente efficaci del mondo dei fenomeni, ma è anche l'elaborazione di schemi immaginativi e concettuali capaci di garantirci l'equilibrio emotivo nel nostro rapporto quotidiano con la realtà»¹⁶.

In questo senso, nota acutamente Preve,

«[...] sia la religione sia la scienza hanno in comune il fatto di essere due risposte diverse [...] a una comune esigenza, quella di dare un senso al mondo che di per sé ne è privo. [Ciò in quanto l'uomo] è l'unico animale che sa anticipatamente di dover morire, e perciò è costretto a dotarsi di senso la porzione temporale limitata in cui vive»¹⁷.

Preve è qui nettissimo nel sostenere la tesi della priorità e della autonomia oncoscitiva della filosofia: «Chi non sa chi sono Platone ed Aristotele, Spinoza e Kant, Hegel e Heidegger, a mio avviso, non può neppure leggere Marx»¹⁸! Il "marxista non filosofo", a questo punto, potrebbe cessare la lettura di questo breve saggio (e soprattutto decidere di non comprare il libro di Preve). Tuttavia ritengo che dovrebbe continuare (e comprare il libro), perché il bello, ossia la *pars construens*, deve ancora venire.

Sempre rimarcando il valore fondante della filosofia, Preve ricorda al "marxista scienziato", che di solito stima molto Lenin, anche le parole del rivoluzionario russo: è impossibile comprendere *Il Capitale*, ossia il testo scientifico centrale di Marx, se prima non si è letta e compresa tutta la *Scienza della Logica* di Hegel, ossia un testo di filosofia pura. Personalmente non condivido appieno questa tesi, ma resta comunque un fatto: che buona parte della scienza marxista è – più o meno esplicitamente – impastata di dialettica hegeliana.

Anche su questa tesi circa il rapporto fra filosofia e scienza, comunque, Preve non si limita a supportare le proprie argomentazioni con gli elementi della tradizione, ma arriva addirittura a ribaltare la tradizione stessa.

Circa il rapporto fra Hegel e Marx, in particolare, il Nostro sottolinea infatti non tanto la vicinanza, quanto la distanza fra i due¹⁹:

«[...] il rifiuto marxiano di attribuire alla filosofia una forma di conoscenza veritativa specifica avvicina di fatto Marx a Comte e non a Hegel, che fa invece del riconoscimento del valore veritativo della conoscenza filosofica il nucleo del suo intero sistema»²⁰.

È errata dunque per Preve anche la tesi, che «a suo tempo Engels suggerì, che il giusto approccio al rapporto fra Hegel e Marx consiste nella distinzione fra sistema e metodo, al fatto cioè che Marx avrebbe accettato (pur rovesciandolo sui piedi dalla testa che era) il metodo dialettico rivoluzionario di Hegel, e avrebbe invece rifiutato il sistema chiuso e conservatore»²¹. Metodo e sistema vanno infatti insieme. Non è possibile cioè mantenere il metodo dialettico hegeliano in una struttura di significati non sistematica. Per questo è corretto affermare, come fa anche Preve, che il metodo dialettico hegeliano, che pure innerva tante pagine de *Il Capitale*, non fu essenziale alla struttura basilare (materialismo storico) del pensiero di Marx.

Il nostro autore inoltre, in questa sua complessiva analisi, sbrogia il campo da altri "vicoli ciechi" del marxismo, compiendo una necessaria opera di pulizia teoretica indispensabile ad ogni tentativo di seria rifondazione di tale pensiero. Egli elimina in particolare il discorso sulla centralità del Partito, della Classe e del Soggetto rivoluzionario (anche nelle nuove forme oggi di moda della *Moltitudine No Global*), ed infine il mito dell'automatica evoluzione del capitalismo in comunismo. Questa opera decostruttiva è, come si diceva, assai importante, ma ancor più lo è l'opera di costruzione in positivo, anche perché Preve afferma, a differenza di Antonio Gramsci, di non ritenere l'eredità teorica di Marx autosufficiente, completa ed integrale. Essa è a suo dire soltanto un «imprescindibile punto di partenza»²², che va però necessariamente integrato con una struttura filosofica fondata e veritativa, di cui giustamente Preve rileva, nel pensiero marxiano e marxista, l'assenza, o almeno la non centralità.

Ritengo molto corretto questo approccio di Preve, il quale afferma che «con Marx non c'è altra via se non quella di cercare una fusione di orizzonti»²³. Tale fusione è necessaria proprio per l'assenza di una adeguata fondazione filosofica in Marx. Tale fondazione è in effetti assente, ma qualcosa, *implicitamente*, nel discorso di Marx appare. Sussistono cioè alcune tracce, nelle opere del filosofo di Treviri, che fanno pensare Preve che l'anima umana potrebbe essere inserita come *implicito* fondamento del discorso marxiano. Vediamo allora, prima di valutare la possibilità di questo «innesto teoretico», se questi spunti sono effettivamente presenti nel pensiero di Marx, e quali essi sono.

Karl Marx e l'anima umana

Preve sostiene con vari argomenti la tesi per cui in Marx è presente, e gioca un ruolo importante, una teoria della natura umana²⁴:

«Marx ha perfettamente chiaro che l'uomo (a differenza degli animali e degli organismi cibernetici) ha una *Gattungswesen*, una natura umana generica e non specifica (a differenza delle formiche, delle termiti e delle api), e che questa genericità gli consente di entrare e di uscire storicamente da modi di produzione in cui volta a volta domina la famiglia, la politica, la religione, l'economia, ecc.»²⁵

«L'ente naturale generico che costituisce l'uomo come essere inscindibilmente naturale e sociale, permette all'uomo la storicità che non è soltanto l'infinita produzione di configurazioni storiche e sociologiche diverse, ma è anche il luogo della perdita e del ritrovamento di se stesso. In caso contrario non si potrebbe neppure dire che il comunismo è meglio del capitalismo»²⁶,

cosa che spesso sfugge ai marxisti negatori di una teoria della natura umana. Preve sostiene inoltre che «a Karl Marx era chiaro che la persona umana comprendeva contraddittoriamente una maschera economica (persona) e una identità dell'Io»²⁷. Per questo il Nostro si schiera con coloro che, come Norman Geras, sostengono che «un marxismo degno di questo nome non solo è compatibile con una teoria della natura umana, ma si fonda anzi su quest'ultima»²⁸.

I fautori di una interpretazione ortodossa di Marx obietteranno a questo punto quanto segue: Marx può certo aver sostenuto la tesi della centralità della natura umana (cosa peraltro comprovabile anche dalla gran mole di studi antropologici compiuta dallo stesso Marx negli ultimi anni della sua vita), ma questo non deve indurre a ritenere che il suo pensiero sia implicitamente derivato dalla riflessione greca sull'anima.

Ebbene: questa obiezione non tiene però conto di alcuni dati importanti, che Preve qui non dimentica di rimarcare. Il filosofo torinese rammenta infatti che si ricordano spesso le origini ebraiche di Marx, ma non altrettanto spesso si ricorda (cosa che invece non è sfuggita ad Emanuele Severino) che Marx fu «un grande pensatore greco». Per questo Preve è costretto a sottolineare che «la filosofia greca classica è la fonte filosofica principale, anche se implicita, del pensiero di Marx»²⁹; che «nell'Antica Grecia l'anima umana» è «il terreno su cui si costruisce l'ordinamento razionale del mondo»³⁰, e che «il fatto che Marx provenisse da una tradizione che metteva nell'anima il fondamento della verità, permette di capire che in Marx c'è lo spazio per due teorie, una teoria della natura umana e una teoria dell'individualità umana»³¹.

Preve ricorda inoltre come una delle fonti principali di Marx (insieme all'economia politica inglese, alla filosofia classica tedesca, al socialismo utopico francese, al messianesimo ebraico ed al giusnaturalismo radicale ed egualitario) fosse la grande letteratura universale: molti ignorano infatti che Marx fu avido lettore, oltre che della Bibbia, di Omero, Eschilo, Aristotele, Cervantes, Shakespeare, Dante, Ariosto, Swift, Dickens, Balzac, Defoe ed altri ancora. Preve fa in merito bene a rimarcare che

«[...] Marx non sarebbe mai arrivato alla sua concezione senza la fonte indispensabile della letteratura universale. La letteratura infatti mette in scena non solo individui, ma ruoli sociali, e senza una critica strutturale dei ruoli sociali che la letteratura illumina in modo impareggiabile, non esiste marxismo»³².

È dunque «infondata l'idea che Marx respingesse il concetto di natura umana»³³. Egli anzi prese *implicitamente* tale concetto come *riferimento* per la necessaria statuizione dei propri significati. Come ricorda sempre Preve, infatti, «Marx sapeva bene che i concetti che non si *determinano* non sono veri e propri concetti, e prese direttamente da Hegel la consapevolezza implicita della necessità della determinazione»³⁴. L'esito dell'ontologia filosofica marxiana fu però molto modesto in quanto «Marx tese a una sua propria filosofia originale, che poi non elaborò perché aderì alla tesi contraddittoria per cui è inutile farlo, visto che intanto la filosofia non ha un carattere conoscitivo autonomo»³⁵.

Cercheremo ora di valutare se un consapevole innesto del paradigma teoretico *dell'anima umana come fondamento della verità* possa essere fruttuoso per dare stabilità e nuovi contenuti al pensiero di Marx. La risposta di Preve, che preannuncio, sarà in merito positiva.

L'anima umana come fondamento della verità

Il semantema che dà il titolo a questo paragrafo (ed al mio primo libro) è utilizzato diverse volte in questo testo di Preve. Ciò in quanto la tesi implicitamente greca, ed in particolare platonica, che esso sottende, è considerata come implicitamente presente anche nella teoria di Marx. Non sono molti i filosofi che condividono la premessa – e le conseguenze – di questa struttura teoretica. Mi si conceda dunque, in merito, qualche parola.

Inizio con una piccola polemica, in quanto so per certo che l'amico Costanzo non me ne vorrà³⁶. Pur avendo già dedicato ai miei testi una grande attenzione, Preve ha voluto anche citarmi in questo suo ultimo di grande diffusione. Tuttavia, poiché non mi pare che altri autori abbiano trattato teoreticamente, ricercandone il fondamento, la tematica da me affrontata, ritengo (ma, lo ripeto, lo dico amichevolmente) di non aver ricevuto, in questo

testo, una adeguata collocazione. Ecco infatti come il mio discorso è accennato nella voluminosa *Nota bibliografica generale* composta da Preve:

«Il tema greco dell'anima umana come fondamento della verità, a suo tempo elaborato con ricchezza di riferimenti da Eric Voegelin, è svolto in modo ricco, semplice e chiaro da P. L. Berger (*La sacra volta*, Sugarco, Milano, 1969). Esso è ripreso dal recente libro di L. Grecchi, *L'anima umana come fondamento della verità*».

Ben consapevole che questo passaggio è stato, nelle intenzioni di Preve, soprattutto "promozionale", tengo per chiarezza a ribadire la distanza delle mie tesi da quelle degli autori da Preve citati³⁷. Il senso generale dei miei scritti, che riassumo qui solo in quanto esso è centrale per la trattazione dei contenuti presenti in questo saggio, si può infatti compendiare in questo modo: *l'essere* (la totalità dei significati umani) è *quello che è perché l'uomo, nella sua essenza, è quello che è*. L'essenza insieme razionale e morale dell'uomo è il fondamento della costituzione del significato veritativo di tutti gli enti e relazioni che compongono l'essere. La costituzione di questi significati è il necessario supporto filosofico della progettualità politica. Un mondo vero e buono è progettabile, pertanto, solo in quanto è pensabile una natura umana nella sua essenza razionale e morale in grado di fondare i significati. Senza costituzione onto-assiologica del senso dell'essere, nessuna progettualità sociale è realmente pensabile. Questo il nucleo essenziale del mio discorso, che Preve ha preso in parte come implicito riferimento.

Il Nostro definisce infatti in questo libro, sebbene en passant, una struttura dell'Essere che non aveva mai indicato in termini così netti nei suoi numerosi testi precedenti:

«Dicendo ontologia intendo che l'Essere è sempre una costruzione umana (e dunque non ci sarebbe più se tutti gli abitanti della Terra sparissero), ma questa costruzione umana non è arbitraria, relativistica e convenzionalistica, ma corrisponde alla possibile universalizzazione [...] del genere umano»³⁸.

Ecco inoltre cosa afferma Preve, subito dopo aver sostenuto la centralità della fondazione filosofica veritativa basata sull'anima per una corretta progettualità politica:

«Nella concezione che vede *l'anima umana come fondamento della verità* delle cose naturali e sociali, c'è [...] il dialogo (perché le anime devono comunicare fra loro), l'interiorità (perché le anime devono raccogliersi in se stesse) e il riconoscimento del valore irriducibile dell'individualità (perché ogni anima è diversa dall'altra)»³⁹.

Si tratta di un tema *fondamentale*, e, come Preve afferma, mai trattato su un piano filosofico complementare al marxismo. Quanto meno mai trattato su un piano sistematico, come invece Preve riconosce alla mia struttura:

«Tutte le numerose tesi di Grecchi si articolano in modo ferreo intorno ad un solo punto, che è la ripresa della vecchia tesi degli antichi Greci dell'anima umana come fondamento della verità»⁴⁰.

Spero che questo chiarimento possa fornire una ulteriore chiave di lettura delle tematiche che seguiranno, inerenti una delle tesi centrali di Marx, quella della necessaria progettualità anticapitalistica. La questione della natura umana è infatti a questo riguardo *fondamentale*, ed ancora una volta Preve lo riconosce:

«Là storia insegna che tutto comincia dallo spirito e dall'anima, e di qui deve e può cominciare la resistenza alla pretesa di dominio imperiale. Ma è appunto l'anima che oggi manca. Quando l'anima verrà, verranno anche le opportune misure economiche, politiche e culturali»⁴¹.

Karl Marx e la progettualità sociale

Una delle tesi centrali della interpretazione di Marx con cui sono più concorde con Preve, è la seguente: poiché la teoria di Marx della natura umana è relativamente relativamente indeterminata, anche la progettualità sociale che da essa deriva è indeterminata.

In Marx infatti, come si è argomentato, la natura umana è solo *implicitamente* presente nelle sue considerazioni filosofiche. Essa cioè non è mai bene esplicitata, e per questo motivo la progettualità sociale del pensiero marxiano e marxista è stata così carente. Preve sostiene da tempo che Marx non va letto in modo monolitico⁴², bensì per la molteplicità di sentieri che lascia aperti, alcuni dei quali certamente senza uscita, ma comunque inevitabilmente da percorrere per trovare alla fine quella *verità* di cui anche Marx è indubbiamente alla ricerca.

Tra i suoi sentieri è certamente lecito ritenere che Marx si aspettasse il comunismo più dal movimento "dialettico" di forze produttive (uomini, mezzi e conoscenze) e rapporti di produzione (le relazioni sociali che si instaurano per l'attività economica), che da uno specifico progetto politico filosoficamente fondato. Tuttavia, il Marx della pianificazione, per quanto minoritario (presente quasi esclusivamente nel *Manifesto del Partito Comunista*), esiste.

Preve ricorda in merito che

«[...] le capacità e i bisogni restano i due concetti polari di Marx, quelli intorno a cui gira tutta la sua concezione del mondo⁴³ [...] Se il socialismo non viene costruito come un'azione teleologica cosciente da solo non verrà mai [...] Il ritorno ai Greci è a mio avviso non il programma massimo del presente, ma il programma minimo»⁴⁴.

Proprio l'esistenza di un Marx greccamente "progettuale" implica la necessità di riflettere sulla progettualità sociale presente nel suo pensiero. A tal proposito mi era apparso che, soprattutto in alcuni testi di qualche anno addietro, nel discorso di Preve serpeggiasse una sorta di "nichilismo pratico", ossia una ritrosia ad affrontare questo discorso. Mi pare invece che, in questo testo, qualche apertura in tal senso Preve la conceda. Ritengo pertanto opportuno cercare di ampliare questi spiragli, anche perché gli spazi di luce che offre questo grigio modo di produzione sono davvero pochi. La riflessione e la proposta progettuale sono infatti la sola forza che ancora ci distanzia da una catastrofe umana che sempre più spesso gli studiosi cominciano ad evocare⁴⁵. Prendiamo allora ancora spunto da questo ottimo saggio.

In esso Preve così si esprime:

«Le ragioni che spingono a mio avviso ad interrogare Marx sono essenzialmente due: la prima di tipo pratico-politico, la seconda di tipo teorico-filosofico. In realtà solo la prima è *fondamentale*, mentre la seconda (che però struttura l'intero libro...) è integralmente *derivata* dalla prima»⁴⁶.

Ora: Preve è certo consapevole che fare come Marx (ossia anteporre la politica alla filosofia) è errato. Per questa «struttura l'intero libro» sulla filosofia. Tuttavia, egli non è a mio avviso abbastanza radicale nel rovesciare questa impostazione, ossia nel porre la «teoria filosofica» come «fondamentale», e la «pratica politica» come «derivata». In questa carenza sta per mio conto l'inceppamento del discorso progettuale di Preve, che pure costituisce un passo avanti rispetto a quello di Marx.

Quale è il passo avanti di Preve rispetto a Marx? Quello appunto di aver preso coscienza della necessità di una struttura filosofica basata sulla natura umana come presupposto per la progettualità sociale. Perché tale passo non è ancora compiuto e definitivo? Perché Preve, come la quasi totalità dei filosofi finora esistiti, considera la natura umana come qualcosa di mutevole e sostanzialmente indefinibile, pertanto non utilizzabile come fondamento di progetti definiti, sia sul piano onto-assiologico che su quello pratico-politico. È in merito sintomatico il continuare ad indugiare da anni, da parte di Preve, sul marxismo, pur considerando egli tale tradizione culturale come sostanzialmente irrimediabile⁴⁷. Ancor più indicative sono poi tesi come

quelle esposte in questo saggio, in cui, dopo avere affermato che «l'umanità [la natura umana; L. G.] esiste», il Nostro sostiene che

«[...] secondo la migliore concezione filosofica essa è una realtà in costruzione, un possibile [?] risultato della prassi umana, e non un dato *a priori* da cui dedurre dei comportamenti»⁴⁸.

Ebbene: se la natura umana «esiste», perché essa dovrebbe essere considerata come un risultato solo «possibile»? Ed inoltre: perché essa dovrebbe essere considerata come «un risultato della prassi umana» se lo stesso Preve ritiene che l'essenza dell'uomo possiede caratteristiche (razionali e morali) immutabili? La mia risposta è che ciò può essere sostenuto solo se non si è realmente convinti che l'anima umana sia il solido ed eterno fondamento della verità. In questo modo tutto risulta infatti sempre «in costruzione», mutevole «risultato» sempre aperto ai mutamenti.

Quali possono essere i motivi di questa incertezza di Preve, che lo conduce sino ai limiti della contraddizione? Essi possono essere diversi, e non necessariamente riscontrabili sul piano teoretico. Il mio compito è però, in questa sede, solo di far rilevare l'incongruenza. Essa non deve comunque far dimenticare che Preve è uno dei pochi filosofi contemporanei che possono avventurarsi con competenza ed intelligenza nella complessità del discorso politico progettuale, oltre che uno dei pochissimi marxisti dotati di una vastissima e solida conoscenza filosofica. Tutto questo, in una sola persona, è cosa davvero rara. A Preve pertanto va la mia gratitudine per essersi sottoposto a questa ennesima fatica, e per averla realizzata.

La controstoria del liberalismo di Domenico Losurdo

Domenico Losurdo (1941) è, insieme a Costanzo Preve, uno dei maggiori pensatori marxisti contemporanei. Il termine "marxista" è certo riduttivo con riferimento alla complessiva opera storico-filosofica di Losurdo, che si è distinta negli anni, oltre che per una lucida interpretazione della realtà, soprattutto per ottime articolate monografie dedicate al pensiero di Marx, di Hegel, di Heidegger, di Gramsci, di Nietzsche e dello hegelismo in genere⁴⁹. Losurdo è inoltre uno dei pochi studiosi di indiscusso valore internazionale presenti nel nostro paese, valore riconfermato da questa sua recente *Controstoria del liberalismo* (Laterza, Roma-Bari, 2005).

La tesi centrale di questo libro – lettura istruttiva soprattutto per chi si considera "liberale" – è che, nonostante le solenni dichiarazioni di principio del liberalismo, alla prova dei fatti, ossia nei rapporti sociali concreti, esso si rivela assai spesso fortemente illiberale. Il libro non si occupa di definire i contenuti ontologici della categoria di *liberalismo* e ciò ne costituisce, a mio avviso, il limite principale. Dandoli comunque per noti (difesa della libertà, della democrazia, del pluralismo, eccetera), esso va a indagare i grandi autori liberali, soprattutto del settecento e dell'ottocento, per mostrare non solo come essi traducevano male, nella pratica politica, i loro principi, ma come anche le loro stesse dichiarazioni di principio fossero spesso carenti e contraddittorie. In continuità con altri suoi libri Losurdo pone alla berlina, in maniera documentata e filologicamente ineccepibile, Tocqueville, Constant, Burke, Syeïès, Locke, Mandeville, Schumpeter, Mill, Montesquieu ed altri *maitres à penser* liberali proprio per il loro *antiliberalismo*, ossia per la loro scarsa difesa della democrazia, della libertà e del pluralismo.

Riportare anche solo una minima parte delle «prove documentali» prodotte da Losurdo occuperebbe molto spazio. Per questo preferisco rinviare, in proposito, alla lettura del testo, e soffermarmi in questa sede sull'approccio generale che caratterizza, fin dai suoi inizi, l'opera di Losurdo.

La caratteristica principale dei testi di Losurdo è che i grandi autori, soprattutto filosofi, di cui egli si è occupato nei suoi studi, vengono scandagliati a fondo soprattutto con riferimento al lato "politico-ideologico" del loro pensiero. In questo genere di indagine, come ha affermato anche Umberto Galimberti, Losurdo dispone di una «acribia argomentativa senza pari»⁵⁰, che ha nell'attento esame dei testi, e nel costante riferimento alla storia, il proprio principale supporto.

Personalmente, ho iniziato ad avvicinarmi allo studio dei grandi filosofi anche grazie ai libri di Losurdo. I suoi libri mi pare infatti portino da anni una ventata di energia a chi è, anche solo parzialmente, consapevole della

manchevolezza delle modalità sociali capitalistiche. Se devo però essere sincero fino in fondo, c'è qualcosa che mi ha sempre lasciato un po' perplesso nei lavori di Losurdo. Questo qualcosa è costituito, a mio modo di vedere, da una carenza di analisi filosofica.

Indubbiamente mi si potrebbe obiettare che ciascuno affronta i grandi filosofi dando alle proprie trattazioni la direzione che preferisce. Losurdo, nello specifico, predilige la direzione della ricostruzione storico-filologica e della conseguente critica politico-ideologica. Ciò nonostante, quando si parla di filosofi il cui pensiero è così vasto ed importante (Hegel, Nietzsche, Heidegger, ecc.), un maggiore riferimento alle loro tesi teoretiche sarebbe, a mio avviso, necessario. Senza tale riferimento infatti – esagero forse un po', ma solo per farmi meglio capire – il lavoro di Losurdo può rischiare di essere interpretato meramente, appunto, come una “contro” storia, o meglio come una grossa raccolta di citazioni che effettivamente mostrano la “grande ingiustizia” del liberalismo e dei suoi autori più o meno attigui, ma senza un adeguato fondamento filosofico. Losurdo, certo, è abile soprattutto come intelligente “problematizzatore” di questioni storico-filosofiche, ma solo un adeguato fondamento filosofico consente di poter parlare in modo corretto, ad esempio, di giustizia/ingiustizia, libertà/illibertà, uguaglianza/disuguaglianza, umanità/disumanità, concetti che costituiscono il sottosuolo implicito delle sue problematizzazioni.

Il lettore, a questo punto, potrà rimanere un po' perplesso. Come è possibile – potrebbe pensare – che qui si affermi di condividere nella sostanza le analisi storico-interpretative di Losurdo, e che al contempo si sostenga che tali analisi non sono filosoficamente ben fondate? Devono forse i libri di Losurdo essere paragonati ad una sorta di “droga” volta a rinvigorire, con la periodicità grosso modo annuale delle sue pubblicazioni, le motivazioni anticapitalistiche della estrema sinistra colta?

Non voglio ovviamente sostenere tesi simili, che sono peraltro quelle che sostengono, con diversi argomenti, i *maitres à penser* contemporanei del liberalismo. È stato il caso ad esempio di Giuseppe Bedeschi che, su *Il sole 24 ore* del 4/9/2005, pur tributando meriti elogi a Losurdo, ha affermato anche che la sua trattazione del liberalismo è troppo di parte per essere credibile.

Indubbiamente è un po' di cattivo gusto criticare di “parzialità” una delle poche ricostruzioni storiche che vanno contro il senso comune contemporaneo. Tuttavia Bedeschi (che pure non affronta la questione) non ha tutti i torti nell'intuire che il marxismo di Losurdo, ed il marxismo in genere, è spesso vicino ad una forma di “fede laica”. Ciò in quanto il marxismo ha da sempre fortemente trascurato la filosofia, ed in particolare la grande filosofia greca, che sola costituisce la base universale del pensiero⁵¹.

Non è certo mia intenzione svilire l'opera di Losurdo, importante e nell'essenziale corretta. Losurdo è peraltro *implicitamente* consapevole che l'uomo è il centro ed il riferimento dei concetti di giustizia/ingiustizia, libertà/illibertà, uguaglianza/disuguaglianza, eccetera, e che questi concetti sono tali, appunto, solo in relazione alla stabile natura umana, che esige giustizia, libertà, uguaglianza, eccetera. Epperò, non ponendosi *esplicitamente* il problema di analizzare il fondamento filosofico delle proprie affermazioni (ossia la natura umana, solo in rapporto alla quale si può dire se un modo di produzione sociale costituisce un bene o un male), egli rischia talvolta di trasformarsi in una sorta di "tifoso filosofico". Il suo "tifo", poi, coincide quasi sempre col mio, sia "in favore" (Marx, Hegel), sia soprattutto "contro" (Heidegger, ed in genere tutto il liberalismo). In questo "quasi sempre" si nascondono però delle eccezioni, che non sono di poco conto, in quanto riguardano appunto la filosofia greca. Prima di soffermarmi in particolare su Platone ed Aristotele, vorrei ancora aggiungere qualche nota sull'approccio marxista di Losurdo, per indicarne la specularità rispetto all'approccio liberale.

Come si comporta infatti il pensiero liberale rispetto al pensiero (ed alle poche esperienze storiche degne di tal nome) marxista? Esso ne mostra la "parzialità", criticandone i buoni propositi che quasi sempre si sono scontrati con carenti realizzazioni pratiche. Se ben si ragiona, però, si osserverà che nello stesso modo si comporta il pensiero marxista rispetto al pensiero liberale: esso ne mostra la "parzialità", criticandone i buoni propositi che quasi sempre si sono scontrati con carenti realizzazioni pratiche.

Pur manifestando chiaramente la mia preferenza verso l'approccio marxista, non posso comunque non cogliere, in questi due grandi filoni del pensiero politico contemporaneo (marxismo e liberalismo), una forte solidarietà antitetico-polare. Ambedue questi filoni, infatti, sono nettamente caratterizzati dalla *pars destruens*, ossia dalla polemica nei confronti degli avversari, nella critica dei quali essi ritrovano la loro principale forma identitaria⁵². In merito, per correttezza, va ricordato che il pensiero liberale è stato, per molti aspetti, assai più costruttivo del pensiero marxista; la causa di ciò non è però attribuibile ad una differente essenza dello stesso (l'essenza comune, come detto, è lo "spirito di parte"), quanto al fatto che tale pensiero è stato il supporto operativo di una esperienza storica – il capitalismo – che da alcuni secoli è presente in larga parte del pianeta, mentre il pensiero marxista è stato il supporto operativo di una esperienza storica – il comunismo – quasi mai realizzatasi.

A questa breve notazione favorevole al liberalismo vorrei aggiungere che le produzioni teoriche e soprattutto le esperienze storiche definite «comuniste» sono state spesso cariche di nefandezze, ma non per il loro

«comunismo» (che è invece qualcosa di molto nobile, le cui radici risalgono ad alcuni contenuti della *Repubblica* di Platone), quanto per il loro, quasi sempre necessario, «anticapitalismo pratico» (la difesa dall'inglobamento capitalistico), unito ad una carenza di fondazione filosofico-politica. Ci stiamo forse troppo allontanando dalla analisi del libro di Losurdo? Niente affatto. È infatti proprio la carenza di fondazione filosofica che impedisce al marxismo (come pure al liberalismo) di essere propositivo, ossia di sviluppare anche una positiva *pars construens*, ed è proprio questa la critica che il pensiero liberale rivolge al pensiero marxista non filosoficamente fondato (ossia alla quasi totalità del pensiero marxista). È come, in sostanza, se il pensiero liberale dicesse: «Caro Losurdo, ammesso che Lei abbia ragione, saprebbe forse delineare, in modo filosoficamente fondato, modalità sociali migliori rispetto a quelle così cariche di ingiustizia, prevaricazione, disperazione, povertà, che imputa al pensiero liberale ed al modo di produzione capitalistico? Guardi che, per saperle delineare, Lei ci deve mostrare che, data la natura dell'uomo, ci sono certe modalità sociali che a tale natura si conformano, in quanto realizzano il suo bene, e che per questo sono migliori di quelle prodotte dal capitalismo. Si tratta di una operazione di fondazione filosofica alternativa a quella operata da noi liberali (Smith e Hume, in effetti, hanno in pratica fatto coincidere la *natura umana* con la *natura dell'uomo capitalistico*), assai difficile da realizzare. Qui non basta infatti solo smascherare gli altri. Lei ne è in grado? Se purtroppo non lo è, l'unico modo di produzione pensabile rimane quello capitalistico, ed in questo anche Lei deve rassegnarsi a vivere!»

Da tifoso di Losurdo quale un po' sono, sarei portato ad incoraggiare l'autore a mostrare che la sua critica ultraventennale (il primo libro di Losurdo, con cui anche questo ultimo rivela una continuità tale da sfiorare la ripetitività, è del 1983) sa produrre anche un progetto filosofico-politico alternativo. Tuttavia, dismettendo i panni del tifoso, devo ammettere che, a mio avviso, la produzione teoretica di Losurdo non può costruire un simile progetto. Non per un limite di capacità dell'autore (che è anzi, come detto, uno dei migliori marxisti esistenti), e nemmeno per il fatto che egli non ritiene tale costruzione possibile (come pure fanno molti marxisti), ma in quanto un progetto politico-sociale alternativo, un differente modo di produzione, può scaturire solo da una riflessione filosoficamente fondata sulla natura razionale e morale dell'uomo.

Essendo tale fondamento assente dal discorso di Losurdo, tale discorso non può progettare. Per questo motivo una metafisica centrata sull'uomo, una *metafisica umanistica*, non deve essere guardata da nessuno come una astratta sofisticheria da filosofi perditempo, ma deve essere guardata da tutti come una necessaria base teoretica per una fondata progettualità

politico-sociale. Per questo, in una mia precedente recensione alla monografia di Losurdo su Nietzsche⁵³, avevo rimarcato nella sua opera la medesima problematicità. Non mi pare però con quella mia, né coi miei libri, di averlo fino ad ora indotto a mutare qualcosa. Spero pertanto che nelle sue prossime pubblicazioni – ed in particolare in una per Laterza attesa per fine 2006, in cui svolgerà una analisi di alcuni termini centrali del pensiero filosofico-politico contemporaneo, quali *fondamentalismo*, *Occidente* ed altri – egli ne terrà conto, anche solo confutando in modo argomentato le tesi qui esposte.

Il lettore potrà chiedersi a questo punto se è proprio necessario leggere i libri di Grecchi per poter uscire da questa impasse. Direi senza dubbio che non lo è. È però necessario quanto meno leggere con attenzione Platone ed Aristotele, e soprattutto il primo. Eccoci allora tornati alle due principali eccezioni del nostro comune “tifo”, vale a dire Platone ed Aristotele.

In merito a Platone, pure piuttosto trascurato nell’opera di Losurdo (che si è concentrato più sul pensiero moderno), il Nostro ha affermato che il grande Ateniese è essenzialmente da considerare come *punto di riferimento per l’eugenetica*, come *teorico della guerra totale contro i barbari* e come *pensatore arcaico, in quanto “al di qua” della soggettività moderna*.

Queste tesi non stupiscono, in quanto esse sono quelle nettamente prevalenti nel marxismo (spesso dettate, a mio avviso, più da pregiudizio che da reale conoscenza). Esse vanno però respinte nel senso che ora andremo a chiarire.

Indubbiamente, la *Repubblica* di Platone fu presa a riferimento dall’eugenetica nazista, in quanto alcuni contenuti del noto dialogo platonico si possono prestare ad un simile utilizzo strumentale. Epperò, ricordiamo che talvolta i nazisti hanno fatto riferimento anche ad Hegel; che dittatori sanguinari hanno dichiarato di ispirarsi a Marx; che gli inquisitori della Chiesa medievale hanno dichiarato di ispirarsi a Gesù, eccetera. Se ci fermiamo alle somiglianze ed alle dichiarazioni, così come se accantoniamo Aristotele solo per il suo essere stato storicamente in favore della schiavitù⁵⁴, rischiamo di gettare via il bambino con l’acqua sporca. Rischiamo cioè di buttare via il migliore pensiero filosofico mai formulato solo per i suoi superabili condizionamenti storici.

Ciò che è importante del pensiero metafisico greco, soprattutto platonico, è invece la sua universalità. È l’aver compreso che l’uomo è un ente dotato di una natura per molti aspetti stabile e costante, e che modalità sociali basate sulla centralità della proprietà privata e del mercato non si conformano a tale natura, in quanto essa è razionale, morale e comunitaria (dunque antiprivatistica ed antimercantile). Per questo, qualora dovessi prendere le difese di Platone nei confronti di Losurdo, non starei nemmeno ad argomentare che per Platone «barbaro» era essenzialmente «colui che non

parla in lingua greca»⁵⁵, o che essere «al di qua della soggettività moderna» non è necessariamente un male, dato che la modernità ha rappresentato l'uomo, dopo Hegel, in maniera essenzialmente individualistica. Gli direi soltanto: Platone ha colto l'essenziale nel comprendere la natura dell'uomo (razionale e morale), e le conseguenti modalità sociali (pubbliche e pianificate) della produzione della vita. Platone ha tentato di costruire un progetto politico-sociale alternativo basandosi sulla universalità umana, un progetto che conciliasse gli uomini fra loro. Egli ha saputo realizzare una costruzione teorica in grado di porsi al di sopra della *hybris* delle parti in causa, e forse non è un caso (data la loro essenza) che sia il marxismo che il liberalismo, oggi, rimuovano o criticino duramente Platone.

Si può certo non condividere l'analisi della *Repubblica*, ma è sul rapporto natura umana/progetto politico che deve appuntarsi ogni vera costruzione filosofica, ossia ogni pensiero realmente rivolto a realizzare un modo di produzione sociale alternativo.

Io non penso che si possa scrivere per anni con l'energia e la passione di Losurdo se non per una esigenza irrinunciabile di riduzione delle tante ingiustizie e miserie presenti nel nostro mondo. A tal fine, però, è politicamente necessario realizzare, almeno sul piano teoretico, un progetto filosoficamente fondato di modo di produzione sociale alternativo. Senza di esso, a mio parere, un pensiero non può realmente essere considerato «rivoluzionario»⁵⁶.

Rimane comunque il fatto che, rispetto ai tanti (soprattutto giovani) studiosi rivolti ad analizzare solo micropunti specialistici, o ad adeguarsi supinamente al senso comune dominante, Domenico Losurdo rimane un gigante del pensiero contemporaneo. Proprio in quanto gigante, allora, è giusto chiedergli, in quanto ne ha le capacità, che il suo tentativo si svolga nei termini migliori e più compiuti.

Note a IL PENSIERO MARXISTA RADICALE

¹Indicativo è in merito il carteggio riportato in N. Bobbio, *Né con Marx, né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1992. Significativo anche C. Preve, *Le contraddizioni di Norberto Bobbio*, Petite Plaisance, Pistoia, 2004.

²*Marx inattuale*, d'ora in poi *Mi*, p. 23.

³*Mi*, p. 23. Concordo in particolare con la tesi per cui, «a soli 28 anni di età, Marx era già in possesso dell'ipotesi scientifica fondamentale che sorreggerà dopo tutti i suoi studi» (rinvio in merito al mio *Verità e dialettica*, op. cit.).

⁴*Mi*, p. 24.

⁵*Mi*, p. 25.

⁶*Mi*, p. 26.

⁷Preve rimarca a p. 164 che la nozione di *alienazione* è «centrale e da non abbandonare assolutamente». Con riferimento alla teoria dello sfruttamento, mi preme ancora rimarcare la piena concordanza con Preve anche in merito al riconoscimento della centralità dell'economia politica in Marx (il quale però, diversamente da Hegel, non si accorse che nella sua teoria l'economia politica è un sapere parziale che tende erroneamente a porsi come totale). Preve parla inoltre correttamente di «centralizzazione scientifica sulla teoria del valore» (p. 55) della teoria economica di Marx, cogliendo sia l'insufficienza filosofica della stessa, sia la funzione essenzialmente contrastiva della teoria del valore: «proprio perché il capitalismo si fonda sulla teoria del valore, il comunismo deve essere pensato come estinzione integrale di essa» (p. 54). Questo contro alcune interpretazioni contemporanee (Gianfranco La Grassa, Roberto Fineschi ed altri) che negano ogni ruolo alla «teoria del valore» (espressione che comunque Marx non utilizzò mai) nella complessiva analisi del filosofo di Treviri.

⁸*Mi*, p. 26.

⁹«Il rifiuto della filosofia in favore dell'esclusivismo della cosiddetta scienza è a mio avviso una mossa religiosa, che semplicemente sostituisce la religione con la scienza» (*Mi*, p. 10).

¹⁰*Mi*, p. 27.

¹¹Preve sostiene, a mio avviso giustamente, che nonostante le tante ricostruzioni dettagliate del pensiero del cosiddetto giovane Marx, «la rinuncia di Marx ad attribuire alla conoscenza filosofica uno spazio autonomo [...] è una ovvietà filologica» (*Mi*, p. 28). Ciò nonostante – e questo è un punto centrale – egli ritiene possibile parlare di una sorta di «filosofia implicita» di Marx («perché la sua filosofia esplicita non esiste, avendo Marx coscientemente scelto di non esplicitarla», *Mi*, p. 32). La medesima tesi è stata da me sostenuta in *Karl Marx nel sentiero della verità*, op. cit.

¹²*Mi*, p. 34. A p. 184 Preve aggiunge anche che le scienze umane, comprese quelle di impostazione marxista, «per loro stessa natura procedono sulla via [...] dell'impersonalità della riproduzione delle strutture sistemiche».

¹³*Mi*, p. 100.

¹⁴*Mi*, p. 96.

¹⁵*Mi*, p. 100.

¹⁶*Mi*, p. 100.

¹⁷*Mi*, p. 101.

¹⁸*Mi*, p. 204.

¹⁹Si tratta di uno dei diversi punti in comune, ma elaborati in maniera indipendente, delle recenti trattazioni mie e di Preve. In *Verità e dialettica* ho infatti in merito sostenuto che Marx non deve essere considerato pensatore prevalentemente dialettico-hegeliano. Ho addotto però, come motivo principale di questa tesi, il fatto che il nucleo centrale del suo discorso –

il materialismo storico – è antecedente (1845-46) alla piena lettura e comprensione della *Scienza della Logica* di Hegel.

²⁰ Mi, p. 61.

²¹ Mi, p. 67.

²² Mi, p. 15.

²³ Mi, p. 205.

²⁴ Preve sostiene peraltro di essere «in disaccordo radicale con chiunque neghi la pertinenza e la legittimità del concetto di natura umana; ritengo che senza una ripresa critica ed intelligente di questo concetto non si possa fare molta strada» (Mi, p. 116).

²⁵ Mi, p. 117.

²⁶ Mi, p. 160.

²⁷ Mi, p. 13. Preve nota in particolare come Marx avesse utilizzato il termine *persona* «parlando dei rapporti sociali precapitalistici e capitalistici (dipendenza personale e indipendenza personale), mentre per alludere al comunismo abbia invece usato il termine di *individuo* (libera individualità)» (Mi, p. 170).

²⁸ Mi, pp.13-14.

²⁹ Mi, p. 176.

³⁰ Mi, pp.156-7.

³¹ Mi, p. 159.

³² Mi, p. 172.

³³ Mi, p. 159.

³⁴ Mi, p. 173.

³⁵ Mi, p. 210.

³⁶ Mi sento autorizzato a questa breve digressione per due ordini di motivi. Il primo è che questi temi costituiscono (anche se implicitamente) il perno di questo libro di Preve. Il secondo motivo è che ai miei scritti Preve ha dedicato molta attenzione, in alcune recensioni ed in particolare in un libro (*Verità filosofica e critica sociale*, Petite Plaisance, Pistoia, 2004), composto per sua esplicita ammissione tenendo i miei lavori "in controluce". In tale testo Preve afferma che l'espressione da me utilizzata (*L'anima umana come fondamento della verità*) provoca all'inizio un certo spaesamento nel marxismo, che però può rivelarsi molto benefico: «Oggi il marxismo è caduto in un tale abisso di confusione e di abiezione che senza l'esperienza dello spaesamento e del riorientamento gestaltico non si esce dalla sua tragicomica crisi; la doccia fredda di Grecchi non può che fare del bene ai corpi intorpiditi ed alle anime rattrappite di chi ritiene di non dover accettare il capitalismo nel suo complesso» (p. 30).

³⁷ Distanza rilevata anche da Massimo Bontempelli, che di Voegelin è stato attento studioso. Riporto in merito un passo di una corrispondenza inviata da Bontempelli il 10 settembre 2003, con riferimento ad una recensione di Preve dei miei lavori realizzata per la rivista *Diorama letterario* ed attualmente riportata in C. Preve-L. Grecchi, *Marx e gli antichi Greci*, op. cit: «Mentre valorizza il tuo pensiero, in particolare nel punto in cui parla del *grecchismo* come di uno *smithismo rovesciato*, la recensione lo stravolge su un punto essenziale [...] Io avevo capito che, parlando dell'anima come fondamento di verità, tu intendessi l'anima [...] come struttura permanente e atemporale di significati interiori, e non come polo psicofisico mutante nella dialogicità; come fondamento assoluto di verità e non come uno spazio di accesso alla verità più razionale di altri. Pensavo, dunque, che il tuo nesso tra verità e anima fosse diverso e più forte di quello di Voegelin, che lo pensa come dialogo socratico e confronto politico» (per inciso: l'interpretazione di Bontempelli è corretta).

Mentre per quanto riguarda Voegelin, comunque, alcune somiglianze vi sono (penso in particolare alla sua opera dal titolo *Anamnesi. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano, 1972, in cui effettivamente vi è teorizzato che l'ordine umano corretto nella società deve

scaturire dall'ordine della coscienza), per quanto riguarda Berger ritengo che Preve possa avere preso un abbaglio. Il testo da lui citato, pure ricco ed interessante, è infatti così descritto dallo stesso Berger: «Questo studio vuole essere un esercizio di teorizzazione sociologica. Specificamente, in questo libro si cerca di applicare al fenomeno della religione una prospettiva teoretica generale derivata dalla sociologia della conoscenza» (p. 7). Nel testo non si parla praticamente mai della filosofia greca (e «l'anima umana come fondamento della verità» è nella sostanza tesi greca), e gli stessi Marx e Voegelin vengono citati solo marginalmente nelle note.

³⁸ *Mi*, p. 150.

³⁹ *Mi*, p. 158.

⁴⁰ *Verità filosofica e critica sociale*, op. cit., p. 15.

⁴¹ *Mi*, p. 197.

⁴² «Il pensiero autentico di Marx è fondamentalmente multilineare» (*Mi*, p. 12).

⁴³ *Mi*, p. 168. Anche a p. 94 Preve ricorda la non marginalità dell'orizzonte utopico marxiano, citando la nota formula «da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni».

⁴⁴ *Mi*, p. 192.

⁴⁵ Rinvio in merito alle tesi conclusive di Umberto Galimberti in U. Galimberti-L. Grecchi, *Filosofia e Biografia*, citato.

⁴⁶ *Mi*, p. 20.

⁴⁷ Non c'è ovviamente nulla di male nel soffermarsi su un campo di studi anziché su un altro. Se però, come Preve, si riconosce la filosofia – ed in particolare la metafisica – come *fondamentale*, occorrerebbe dapprima, e maggiormente, soffermarsi sulla metafisica. La vita umana è infatti limitata. Questo Socrate lo sapeva bene, e per questo rifiutava di avventurarsi nelle analisi dei cosmologi e dei naturalisti: incapace di conoscere la propria anima (fondamento) e la struttura dell'essere (intero), egli dichiarava di non avere tempo di soffermarsi sui dettagli.

⁴⁸ *Mi*, p. 88.

⁴⁹ Per citare solo alcuni suoi lavori: *Tra Hegel e Bismarck* (Editori Riuniti, Roma, 1983); *Marx e il bilancio storico del Novecento* (Bibliotheca, Gaeta, 1986); *Marx, Hegel e la tradizione liberale* (Editori Riuniti, Roma, 1988); *Hegel e la libertà dei moderni* (Editori Riuniti, Roma, 1989); *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra* (Bollati Boringhieri, Torino, 1991); *Antonio Gramsci dal liberalismo al comunismo critico* (Gamberetti, Roma, 1997); *Hegel e la Germania* (Guerini, Milano, 1998); *Nietzsche. Il ribelle aristocratico* (Bollati Boringhieri, Torino, 2003).

⁵⁰ U. Galimberti – L. Grecchi, *Filosofia e Biografia*, citato, p. 149.

⁵¹ Rinvio in merito a C. Preve – L. Grecchi, *Marx e gli antichi Greci*, citato.

⁵² Il dibattito “politico” contemporaneo, con la sua pseudoopposizione destra/sinistra, ne ricalca come evidente lo schema. È la medesima *hybris* però, in ogni luogo dell'Occidente, a costituire l'essenza delle fazioni a confronto.

⁵³ D. Losurdo, *Nietzsche. Il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003. La mia recensione è stata pubblicata sulla rivista *Koinè*, nn.1-2/2004.

⁵⁴ D. Losurdo, *Controstoria...*, op. cit., p. 32. In merito allo schiavismo greco, ha scritto ottime cose Max Pohlenz: «La concezione, propria del classicismo, secondo cui i Greci sarebbero stati un popolo di possidenti che lasciava il lavoro agli schiavi, è stata già da tempo superata dalla scienza». Anzi, «soprattutto la professione esercitata teneva molto meno lontano dalla vita pubblica il Greco che non l'uomo moderno» (*L'uomo greco*, La Nuova Italia, 1963, p. 199). Il sostegno di Aristotele alla schiavitù nella Grecia classica sarà forse considerato, fra alcuni secoli, alla stessa stregua del nostro attuale sostegno al lavoro salariato.

⁵⁵ Ad esempio in *Filebo*, 15 D-E ed in *Politico*, 262.

⁵⁶ Mi sono chiesto spesso in passato come mai, dati i temi scottanti che affronta, Losurdo (a parte le sue grandi capacità) sia riuscito a passare il vaglio della "censura" ed a riuscire a raggiungere editori importanti come Laterza e Bollati Boringhieri. Spero di sbagliarmi nel pensare che nel suo caso, come nel caso di Toni Negri ed altri, così è in quanto la critica (la *pars destruens*) è giudicata dal sistema non particolarmente pericolosa, ed anzi in alcuni casi funzionale. È in effetti la cotruzione filosofica progettuale, peraltro pressoché assente dal panorama contemporaneo anche della piccola editoria (sia in quanto difficile, sia in quanto percepita come "sgradita"), a non trovare assolutamente spazi. Un redivivo Marx oggi potrebbe essere invitato nei programmi televisivi di Bruno Vespa (sebbene come "bestia rara"); un redivido Platone autore della *Repubblica*, a mio avviso, no.

IL PENSIERO METAFISICO-RELIGIOSO

La Grecità, il Cristianesimo e l'Occidente nell'analisi di Giovanni Reale

Giovanni Reale (1931) è uno dei maggiori studiosi contemporanei del pensiero antico, oltre a possedere una enorme capacità filosofica divulgativa. Reale non è, come egli stesso afferma, un pensatore teorico originale. Ciò nonostante, in alcuni testi recenti, egli ha avanzato delle interpretazioni sul nostro tempo, ed in particolare sull'Occidente, che rivestono una notevole rilevanza teorica. Per l'ampiezza di vedute che caratterizza molte di queste tesi, riteniamo possa essere utile soffermarsi su di esse.

Quattro, in particolare, sono le questioni che intendiamo commentare: il ruolo della scienza nell'Occidente; il rapporto fra l'Europa e l'Occidente; le radici cristiane dell'Europa; le radici umanistiche della Grecità. Questi quattro temi sono stati trattati in un testo edito da Raffaello Cortina nel 2003, dal titolo *Radici culturali e spirituali dell'Europa*. Si tratta di un libro di buona fattura, come sempre lo sono le opere di Reale, specie quelle scientifiche su Platone e sui filosofi greci e latini. Passiamo allora ai temi oggetto di indagine, analizzandoli uno ad uno.

Il primo tema è quello del ruolo della scienza in Occidente. Reale rimarca correttamente che le origini della scienza sono greche¹, ossia sono da far risalire alla filosofia greca. Contrariamente alla maggior parte degli interpreti contemporanei che, sulla scia soprattutto di Heidegger, tendono a trarre da questa relazione principalmente la tesi per cui le brutture della scienza e della tecnica moderne sono da mettere sul conto della metafisica, Reale tende a compiere una importante distinzione. Chiarendo, con Aristotele, che la metafisica è sapere dell'intero mentre la scienza è sapere della parte, egli afferma che esiste una scienza che è sapere parziale ma ordinato all'intero dell'intero², ben differente dalla scienza-tecnica contemporanea, la quale tende riduttivisticamente alla autoreferenzialità e, dell'intero, a non tenere conto. Così facendo, però, essa non solo non rispetta il proprio limite di parte dell'intero, ma nemmeno si cura dell'uomo e del cosmo. Preda come è della tracotanza, essa tende ad esiti non desiderabili.

Con questa analisi di Reale siamo concordi pressoché in toto. Riteniamo comunque opportuno svolgere una integrazione alla stessa. Infatti, le cause

per cui le scienze diventano oggi, così frequentemente, *scientismi autoreferenziali travalicatori dei giusti limiti*, sono da imputare (tema che Reale invece costantemente rimuove dalle proprie analisi) principalmente alla struttura delle modalità sociali capitalistiche. Sono esse infatti che, strumentalizzando ogni ricerca scientifica alla realizzazione del massimo profitto, tendono a snaturare ed a caricare di *hybris* le scienze stesse. Seguiamo in merito le argomentazioni di Reale.

Innanzitutto, per rimarcare il «salto di qualità» (in negativo) compiuto dall'epoca moderna, Reale parla giustamente di «età della scienza e della tecnica, nella quale le radici greco-romane e quelle cristiane sembrerebbero essersi in larga misura disseccate» (p. 9). Egli però, anziché parlare del disseccamento antiumanistico presente nel nostro tempo grazie soprattutto al modo di produzione capitalistico, preferisce sviare il discorso ed immergersi in una metafora moralistica/famigliare:

«La scienza moderna scaturisce dalla [...] forma mentis creata dai Greci», che «risulta essere la madre di cui la scienza moderna è figlia. Il motto pronunciato da Galileo (*mente concipio*) esprime in maniera molto chiara quanto appena detto. Eppure, la figlia-scienza si è ribellata alla madre-filosofia, e si è spinta addirittura a misconoscerla, se non a ripudiarla. Inoltre, si è prodotto un effetto di ritorno difficilmente prevedibile. La madre, di fronte alle richieste della figlia, si è sentita invecchiata, e ha ritenuto di poter sopravvivere solo ringiovanendo e inseguendo la figlia. Non solo ha vestito i suoi panni, ma si è riformata strutturalmente assumendola come modello. Ma così facendo la filosofia ha compromesso la propria identità, ed è precipitata in una crisi profonda, in cui sembra aver perso il proprio senso: cercando di assumere fattezze e forme della figlia ha finito per apparire agli occhi di molti una sorta di pseudoscienza, sicché la sua stessa figlia non ha potuto fare a meno di ripudiarla. Da qualche tempo, però, risulta sempre più evidente come quanto prodotto dalla figlia, benché importante e per certi versi grandioso, non sia sufficiente, dal momento che la scienza non affronta e non risolve quei problemi di fondo che riguardano l'uomo in quanto tale. È ora che la madre riacquisti la propria identità; e il suo compito deve essere quello di recuperare l'antico ruolo, ridando vita a quegli antichi valori che la figlia non ha saputo né potuto mantenere, sia perché li ha ignorati, sia perché le erano strutturalmente estranei» (p. 9).

Questi valori, ossia i valori della antica metafisica greca, sono estranei al modo di produzione contemporaneo ed alla relativa scienza, in quanto essi discendono da una costante ricerca di verità, e non da una costante ricerca di massimizzazione del profitto. Reale afferma correttamente che «ciò che può salvare l'uomo non è la scienza legata ai particolari», bensì «sempre e soltanto l'affrontare e cercare di comprendere il problema ultimo della vita»

(p. 62). Egli rimarca anche che «sono stati dimenticati non solo i problemi specifici della trascendenza, ma in generale i problemi di fondo della filosofia e della metafisica. Non pochi filosofi si occupano oggi di questioni di carattere formale, connesse con il problema del metodo e del linguaggio, tralasciando per lo più la considerazione di ciò che con il metodo e con il linguaggio si dovrebbe raggiungere, ossia dei contenuti» (p. 140). Peccato però che, anziché affrontare contenuti politico-sociali, che soli danno concretezza ai grandi contenuti metafisici, Reale preferisca tralasciarli. Verrebbe da osservare – non essendosi mai verificati casi contrari – che non si diventa Professori alla Università Cattolica, né redattori su *Il Sole 24 ore* o su *Il Corriere della Sera*, trattando con coerenza questi contenuti. Questa non vuole essere una critica di opportunismo a Reale o a chi per lui, ma la semplice constatazione di una evidenza: per occupare certi ruoli è necessario rimuovere certe idee, e svilupparne altre.

Passiamo ora al secondo tema: il *rapporto fra Europa ed Occidente*. Solo per la definizione di queste due entità sono stati scritti decine di libri³. Limitandoci ad una constatazione di carattere geografico, possiamo dire che l'Europa costituisce una parte dell'Occidente (l'altra è costituita dall'America, e soprattutto dal Nord America), quella originaria e pertanto più ricca di radici culturali. Molti volumi sono stati scritti, recentemente, anche per analizzare la divisione fra Europa e Stati Uniti d'America⁴, soprattutto dopo la guerra anglo-americana all'Irak del 2003. Non è però il discorso geopolitico quello che si vuole qui affrontare, bensì quello filosofico, centrato sulle radici culturali dell'Europa e dell'Occidente.

Reale si è soffermato lungamente, in questo libro, sull'analisi di queste radici: «Antichità greca e romana, ebraismo e cristianesimo (per non dire, in certa misura, dello stesso Islam). Da tale mediazione sintetica è nata la civiltà europea» (p. 147). Indubbiamente questa indicazione di Reale pare troppo sincretistica, ossia pare aver posto insieme anche filoni culturali fra loro difficilmente compatibili (pensiamo solo all'Ebraismo ed alla Grecità). Tuttavia, la storia della filosofia dimostra⁵ che diverse correnti culturali hanno anche un comune contenuto umanistico, e dunque possono essere assimilate. Di ciò mi occuperò appunto nel mio prossimo *Occidente: radici, essenza, futuro*.

Identificate comunque, sebbene per sommi capi, le radici dell'Europa, è necessario che venga anche chiarita l'essenza dell'Europa stessa. Tre sono le modalità con cui solitamente questa essenza viene definita. La prima fa in pratica coincidere Europa ed Occidente, aggiungendo che la comune essenza europeo-occidentale è la *hybris* antiumanistica, in quanto sono oramai stati «dimenticati», anche dagli europei, i valori originari dell'umanesimo greco⁶. La seconda fa anch'essa coincidere Europa ed Occidente, pensando però

questi concetti come caratterizzati da una comune radice umanistica. La terza separa invece l'Europa, caratterizzata da radici umanistiche, dall'Occidente, caratterizzato da radici antiumanistiche (dovute alla "americanizzazione" ed alla continua ricerca del massimo profitto) e dunque da *hybris*.

A nostro avviso, Reale si dimostra incerto sulla corretta interpretazione da adottare, oscillando fra tutte e tre, in conformità alla sua visione eccessivamente sincretistica delle varie radici culturali dell'Europa in precedenza riportata. Per i "blocchi" impostigli dalla mentalità dominante, per cui l'Occidente deve essere pensato come senz'altro buono, Reale non può comunque esplicitamente sostenere la prima tesi, ossia che l'Occidente si presenta oggi come un enorme "buco nero" che standardizza tutto, inghiottendo le nobili radici greco-cristiane dell'Europa, e lasciando alla stessa solo l'essenza della prevaricazione. Per questo, riteniamo, Reale opera una sorta di mediazione fra la seconda e la terza modalità interpretativa.

Passiamo ora al terzo tema, ossia quello delle *radici cristiane dell'Europa* (e dell'Occidente), su cui Reale insiste molto. Ebbene: se intendiamo l'essenza dell'Occidente come caratterizzata da *hybris*, è evidente che né per esso né per l'Europa si potrebbe parlare di radici umanistiche, perché la *hybris* è per definizione antiumanistica. Se invece, come Reale, intendiamo l'Europa (e l'Occidente) soprattutto come forma culturale umanistica (trascurando l'essenza tracotante del modo di produzione sociale che struttura l'Europa e l'Occidente stesso), ci pare corretta la tesi per cui le radici dell'Europa vanno ricercate nel cristianesimo almeno quanto nella greicità. Seguiamo allora le argomentazioni di Reale.

Egli sostiene che «senza il Cristianesimo l'Europa non sarebbe nata, e, anzi, non sarebbe neppure pensabile» (p. XIII). Il messaggio centrale del cristianesimo, che innerva l'essenza europea, è il seguente:

«Cristo è venuto per tutti, ma specialmente per chi più ne ha bisogno».

L'amore cristiano implica infatti «un rapporto con l'oggetto amato inversamente proporzionale al valore di questo: il più miserabile di tutti i miserabili è il più certo di essere amato da Dio» (p. XIII). Per Reale, ciò «costituisce un capovolgimento radicale e pressoché totale del pensiero greco, che concepiva invece l'amore come direttamente proporzionale al valore dell'oggetto amato» (p. 107).

L'Europa dunque, intesa come forma culturale non caratterizzata da *hybris*, sarebbe per Reale caratterizzata dall'amore donativo, il quale sarebbe a suo avviso concetto tipicamente cristiano, assente nel pensiero greco. Per il filosofo lombardo, quindi, le radici cristiane dell'Europa sono molto più importanti delle sue radici greche. A suo avviso, infatti, mancherebbe «nei

greci il concetto di persona come individuo di valore irripetibile» (p. 79). Viceversa,

«[...] uno dei concetti chiave del cristianesimo è il concetto di uomo come persona, con la connessa rivalutazione radicale del corpo umano. Quello di *persona* è un concetto che i greci, malgrado l'elevatezza del concetto di *psyché* (che pure muoveva in questa direzione), non avevano raggiunto; quanto al corpo, poi, i Greci ne avevano un concetto negativo» (p. 79).

Per questo

«[...] con la venuta di Cristo [...] con il Logos che si incarna e prende un corpo come quello degli uomini, viene conferita all'uomo stesso come persona una sacralità in senso totale, impensabile nel contesto del pensiero dei Greci» (p. 84).

Senza entrare troppo nel merito, dato che non è questo l'oggetto del presente libro⁷, vorremmo comunque rimarcare che la ricostruzione di Reale del rapporto fra cristianesimo e grecità non è del tutto corretta, per diversi motivi. In primo luogo, per il fatto che anche nei greci vi era amore donativo; in secondo luogo per il fatto che, nonostante nel *Gorgia*, nel *Fedro* e nel *Fedone* il corpo sia considerato fonte dei mali, ciò non accade in altri dialoghi platonici, come in altri autori greci (in particolare Omero ed Aristotele). Per converso, molti atteggiamenti storici del cristianesimo sono stati ben lungi dall'assumere le caratteristiche dell'*agape*, ed anche l'atteggiamento nei confronti del corpo è stato spesso fobico nella dottrina cristiana.

Passiamo comunque al quarto ed ultimo punto, ossia a quello delle *radici umanistiche della Grecità*. Reale afferma in proposito, ponendo in secondo piano la grecità rispetto al cristianesimo, che

«[...] il concetto di persona [...] è una creazione del pensiero ebraico-cristiano [...] Per i Greci l'uomo non era la realtà naturale più importante (la concezione generale degli Elleni era cosmocentrica e non antropocentrica; elementi di antropocentrismo presenti negli stoici, secondo Max Pohlenz, erano di matrice ebraica, introdotti dal fondatore Zenone, che era appunto di origine giudaica). Con il razionalismo si passa a poco a poco dal concetto di persona al concetto di individuo, ben più ristretto; e questo spiega la ragione per cui oggi il vero concetto di persona sia caduto in oblio, e predomini una forma di individualismo spinta all'estremo» (pp. XIV-XV)⁸.

Svolta in questo modo la ricostruzione, però, parrebbe che l'uomo sia sempre stato una appendice della Grecità, e che dunque tale periodo storico-culturale sia stato caratterizzato da cosmocentrismo, non da

antropocentrismo (o meglio, più correttamente, *umanesimo*). Molteplici contenuti tendono però ad opporsi a questa tesi, primo fra tutti la centralità dell'anima umana in Socrate e Platone, e più in generale la centralità dell'uomo in Omero ed Aristotele (a parte alcune citazioni dello Stagirita interpretabili in senso contrario). Da grande ed onesto conoscitore del pensiero greco quale è, Reale non può infatti fare a meno di rilevare che «il concetto di *psyché* è una creazione dei greci», e che «i pensatori cristiani l'hanno desunto dai greci» (p. 73), riconoscendo in un certo senso (sebbene in maniera parzialmente contraddittoria con quanto affermato in precedenza) l'originario *umanesimo* greco.

In effetti, la distinzione fra anima platonica e cristiana è per alcuni aspetti sottile (la seconda deriva dalla prima), e si può ingigantire solo non tenendo conto del comune filone umanistico presente in ambedue le concezioni. Lo stesso Reale ha più volte, a tal proposito, delle esitazioni.

Su questi argomenti si potrebbe dibattere a lungo. La speranza è comunque che saggi come questo, così incentrati sui grandi temi, e così ricchi di riflessione, possano nascere anche in futuro, e non mancare mai alla filosofia italiana.

Note a IL PENSIERO METAFISICO-RELIGIOSO

¹ Reale afferma che «la nuova cultura creata dai Greci nasce da una peculiare mentalità teoretica, da cui sono sorte sia la filosofia, sia [...] la stessa scienza nelle sue prime forme» (p. 39). L'autore fa bene a sottolineare, come ha fatto più volte Emanuele Severino, il rapporto diretto che sussiste fra filosofia greca e scienza. È però corretto anche, in proposito, ricordare la tesi di Edgar Morin per cui «non è la Grecia ad avere inventato la razionalità. In tutte le società umane, comprese le più arcaiche, si ritrova un pensiero empirico/logico/tecnico che permette di elaborare strategie di conoscenza e d'azione» (cit. a p. 51).

² «Per i Greci *theoria* è appunto contemplazione. E contemplativa è ogni forma della conoscenza, non solo quella che abbraccia l'intero dell'essere [...] ma anche quella delle scienze, che riguarda le parti. Inoltre per i Greci la *theoria* implica, oltre a un significato e a un valore conoscitivo, anche un valore etico, ossia comporta un atteggiamento pratico-morale nei confronti della cosa conosciuta, e quindi della realtà e della vita in generale» (p. 128).

³ Tuttavia, l'ermeneutica dominante su questo punto fa riferimento alle mitologie ed alle etimologie dei termini "Occidente" ed "Europa". Personalmente, riteniamo che approcci come questi (risalenti, nel novecento, soprattutto a Spengler ed Heidegger) non siano proficui ad una corretta analisi di questo tema.

⁴ Paradigmatico è J. Habermas, *L'occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

⁵ La Stoa, ad esempio, ha avvicinato Ebraismo e Grecità. Ottimo in merito è Max Pohlenz, *La Stoa*, Bompiani, Milano, 2004.

⁶ Significativo è il titolo (ma l'impostazione dell'autore è poi differente) di uno degli ultimi lavori di Reale, *I valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano, 2004.

⁷ Effettueremo una ampia ricostruzione del pensiero greco nel testo *L'umanesimo della filosofia greca antica*, di prossima pubblicazione, mostrando la presenza nella Grecità anche di contenuti molto simili a quelli che Reale esclude.

⁸ Ricordiamo un'altra affermazione di Reale: «Platone, come tutti i Greci prima di lui [...] non ebbe chiaro il concetto di uomo come individuo e come irripetibile singolo, e non poté quindi capire che proprio in questo essere una individualità singola e irripetibile sta il valore supremo dell'uomo» (*Storia del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, vol.II, p. 310). Riteniamo invece opportuno rilevare come probabilmente in Platone, come in molti autori greci prima di lui, vi fosse quel riconoscimento della individualità sufficiente ad apprezzare l'uomo in tutto il suo valore, ed a non farlo cadere in quegli eccessi individualistici moderni di cui anche il cristianesimo è invece stato artefice.

IL SOVRANO E IL DISSIDENTE

In questo libro di Paolo Flores d'Arcais (*Il sovrano e il dissidente*, Garzanti, Torino, 2004) c'è indubbiamente tutta la passione che egli pone nell'opera di direzione di una rivista come *Micromega*, che tra le poche, nel nostro paese, tenta di collegare la filosofia e la politica, convinta che la prima sia la necessaria premessa della seconda. C'è in particolare, in questo testo, una acuta capacità di critica dell'esistente, ed insieme il desiderio di favorire il dibattito progettuale, assai carente nella politica contemporanea.

Ci sono in particolare diverse tesi in cui Flores contesta la scarsa democrazia del nostro paese, ed in generale dell'Occidente, che ci vedono pienamente concordi.

Queste buone tesi non trovano però, a nostro avviso, solido fondamento in una adeguata struttura filosofica di base, e per questo rischiano di rimanere zoppe, e costantemente a rischio di contraddizione. La difettosità che cogliamo nell'opera di Flores sta infatti proprio alla radice del suo discorso: pur sapendo che solo una adeguata struttura filosofica può garantire una coerente progettualità politica, egli rifiuta di accettare l'esistenza della verità filosofica, e pertanto si condanna a non poter argomentare alcunché di solido sul piano politico.

Non ci è certo possibile qui, in poche pagine, argomentare per quale motivo i filosofi contemporanei ritengano di poter negare l'esistenza della verità assoluta. Diremo soltanto che i motivi che li spingono a ciò non sono affatto di incontrovertibile ordine teoretico, ma soprattutto di ordine "psico-sociale" (dovuti in particolare al fatto che le modalità del nostro tempo non sopportano i limiti assoluti che impone la metafisica, poiché vogliono essere libere di far agire i meccanismi della accumulazione economica senza intralci: per questo, inconsciamente, chi vuole essere filosoficamente considerato "sente" di dover negare l'esistenza della verità). A sostenere oggi l'esistenza della verità assoluta non sono però rimasti – come a torto comunemente si crede – solo pericolosi terroristi, bensì tutto il pensiero metafisico che si ispira a Platone, Aristotele ed Hegel, nonché la parte maggiore del pensiero cristiano.

Cerchiamo comunque, dopo questo necessario preambolo, di riflettere servendoci del testo di Flores. Il Nostro afferma infatti, come premessa di chiarificazione del proprio discorso, quanto segue:

«Prescindiamo da ogni metafisica della verità. Dovremmo in tal caso ripercorrere l'intera storia del pensiero (non solo occidentale). E diamo per scontato il commiato da ogni Verità assoluta, maiuscola e immaginaria. Non tratteremo della verità neppure nel senso delle scienze, geometriche o empiriche. Occupiamoci solo delle modestissime verità di fatto, quelle che volenti o nolenti siamo costretti a presupporre come la trama obiettiva della nostra esistenza quotidiana» (pp. 28-29).

L'argomentazione è di quelle che fanno riflettere. A parte che presupporre l'esistenza di «verità di fatto» senza l'esistenza di «verità assolute» è come presupporre l'esistenza dei calciatori negando al contempo l'esistenza concettuale del calcio; Flores afferma soprattutto di poter «prescindere da ogni metafisica della verità» – dunque di poter omettere di considerare le vette del pensiero filosofico, occidentale e non – ed al contempo di «dare per scontato il commiato da ogni verità assoluta». Ma il «non prescindere dalla metafisica della verità» è proprio condizione necessaria, ossia appunto *imprescindibile*, per poter prendere posizione sulla «verità assoluta»! È evidente allora, a questo punto, che il «*dare per scontato*» *prescindendo dalla riflessione* risponde proprio ad un inconscio meccanismo psicologico (quello sopra accennato), e non ad una argomentazione teoretica.

Prescindiamo comunque anche noi, almeno per un poco, da questa pur fondamentale questione, per seguire ancora le argomentazioni di Flores. Il Nostro afferma infatti, come detto, di puntare alle «modestissime verità di fatto», quelle per cui è facile distinguere il vero dal falso, come lo è distinguere «se piove o c'è il sole» (p. 29). Purtroppo però, anche qui, la materia del filosofo, ed in particolare del filosofo politico, è più complessa. Il filosofo politico deve in effetti saper decidere, in primis, se certe modalità sociali sono buone o cattive, democratiche o totalitarie, conformi all'uomo o meno. Deve, cioè, saper dare giudizi unitari di verità e di valore (*onto-assiologici*, dicono i metafisici). Senza la metafisica infatti, solo due pagine dopo, Flores è costretto a capitolare nella sua tesi «empirista», affermando che per procedere nelle proprie argomentazioni è stato inevitabile «trasferirsi, surrettiziamente, dall'orizzonte dei fatti [a quello] dei valori» (p. 31).

La aprioristica tesi della *non necessità* (anzi, della *dannosità*) teoretica della metafisica, conduce inoltre Flores a non interessarsi del *fondamento* teoretico delle proprie affermazioni. Egli rinuncia però, in questo modo, alla sola possibilità di dare un significato stabile a quello che afferma. È a causa di questa assenza «fondamentale» che tutto si fa oscuro nel suo libro, anche quella stessa democrazia che gli sta giustamente a cuore. Flores continua infatti il proprio saggio sostenendo che «solo chi possiede i dati informativi essenziali può decidere a ragion veduta. Chi se li veda sottratti non potrà scegliere nulla. Peggio, sarà indotto a deliberare qualcosa di diverso da ciò

che immagina di decidere. Si illuderà di scegliere liberamente mentre altri deciderà altrimenti, in suo nome» (p. 27).

Ora: è proprio sicuro Flores che questo non sia anche quello che accade a lui, ed in generale all'intero centrosinistra (la parte politica che egli sostiene)? A dire il vero, non può esserne né sicuro né insicuro, accettando egli al più le «modestissime verità di fatto», e non essendo questa tesi una «verità di fatto». Emerge allora qui – in questa impossibilità di prendere posizione, senza il fondamento, anche sulle questioni preliminari del sapere – in maniera lampante come non si possa prescindere da questioni “fondamentali” (inerenti cioè il fondamento dei significati) e sperare poi che un discorso stia in piedi, così come non è possibile prescindere dalla costruzione delle fondamenta di una casa e sperare poi che la casa stia in piedi. Senza verità, come si può pensare di possedere «dati informativi essenziali»? Ogni dato potrebbe essere vero o falso, buono o cattivo, e così via. Si azzera in questo modo non solo lo spazio della politica, ma soprattutto quello preliminare della filosofia (che pure Flores, citando in epigrafe Hannah Arendt, aveva affermato di voler difendere proprio per salvare lo spazio della politica!).

Il lettore più amante di questioni politiche “concrete” – quelle che solitamente tratta Flores – potrebbe però essersi, a questo punto, un po' seccato. Non abbiamo sostenuto infatti, all'inizio, che Flores dice anche cose condivisibili? Non è forse nel campo della “politica di fatto” che il discorso di Flores va indagato? In questa possibile contestazione ci sono indubbiamente buone ragioni, ma già Platone – il primo, con Socrate, a comprendere che tra filosofia e politica vi è consequenzialità – sostenne che chi nega l'esistenza della verità filosofica si muove nel pensiero come un cieco per una strada che non conosce: può anche, se particolarmente dotato, riuscire per un po' a non inciampare, ma il rischio di cadute rovinose è presente in ogni passo.

Per questo, come non può pronunciarsi sulla *verità assoluta* “prescindendo” dalla riflessione metafisica, allo stesso modo Flores non può pronunciarsi (o almeno non può farlo in modo rigoroso) sulla *verità di fatto* della politica “prescindendo” dalla comprensione della totalità economico-sociale capitalistica. Per fare anche qui un unico esempio di ciò che costa a Flores questa assenza di riflessione, possiamo citare la pagina 43 del testo. Qui il Nostro afferma che, per ottenere la migliore democrazia possibile (lo scopo di Flores), serve «una politica che garantisca da ogni mafia, da ogni violenza, da ogni possibilità di complotto». Ebbene: è tale “politica” possibile in questo modo di produzione sociale che ha la *hybris*, la volontà di potenza, come propria essenza? Non lo è, per lo stesso motivo per cui non è possibile che un organismo cui per vivere è necessario l'ossigeno, sopravviva in un ambiente privo di ossigeno.

Con le sue tesi Flores parteggia per una politica democratica all'interno di un sistema che è, nella sua essenza, antidemocratico. E che lo è per la sua intima struttura di funzionamento, ossia indipendentemente da Prodi e da Berlusconi (che possono solo variarla di poco). Il capitalismo è capitalismo, e si chiama così proprio perché il suo *unico fine* – di fronte a cui tutti gli altri fini sono subordinati e tutto diventa mezzo (anche l'uomo) – è di incrementare il capitale dei più potenti proprietari attraverso la massima realizzazione di profitto. Due secoli circa di questo modo di produzione sociale dovrebbero oramai avere insegnato che per realizzare il proprio fine (il massimo profitto) il capitale opera quotidianamente, in maniera *strutturale*, "mafie" (ossia illegalità), "violenze" e "complotti". Si può non vedere questa *strutturale e radicale antidemocraticità* dell'attuale modo di produzione solo se motivi inconsci impediscono perfino una minimale comprensione della realtà.

Senza una riflessione vera sulla natura razionale e morale dell'uomo non c'è né filosofia, né politica, né democrazia. Oggi l'intero Occidente vive in modo essenzialmente antifilosofico (nel senso che non si cura della ricerca della verità della vita umana), antipolitico (nel senso che non si cura della "città comune" degli uomini) ed antidemocratico (nel senso che non si cura di attribuire potere alla maggioranza della popolazione mondiale). Solo un ritorno alla riflessione metafisica degli antichi Greci può, a nostro avviso, aiutare ad esserne consapevoli.

Ci siamo permessi questa critica solo perché percepiamo che a Flores stanno a cuore coloro che ogni giorno «muoiono di fame a migliaia» (p. 102) dentro e fuori l'Occidente. Per questo lo invitiamo a porre un po' in disparte la sua passione «per il relativo», ed a fare spazio alla riflessione metafisica, convinti come siamo, *in modo assoluto*, che ciò non potrà che giovare al suo discorso.

APPENDICE II

LE FILOSOFIE DEL NOVECENTO.

UN MANUALE DI G. FORNERO E S. TASSINARI

Nel 2002, per i tipi della Bruno Mondadori, è uscita una ottima enciclopedia intitolata *Le filosofie del Novecento*, redatta da G. Fornero e S. Tassinari. L'opera ci pare realmente ben fatta. La trattazione dei vari filosofi è accurata ed approfondita, ma senza perdere di vista l'intento divulgativo dell'opera stessa. Le principali scuole sono inoltre ben identificate, ed anche la ripartizione degli spazi pare armonica e corretta.

Non volendoci soffermare ovviamente, dopo questo testo di commento alla filosofia italiana contemporanea, anche ad annotare tutti i filosofi del novecento, vorremmo qui solo effettuare alcune considerazioni, che più che altro sono riflessioni personali.

Innanzitutto, i due "filoni" che sentiamo più vicini, ossia quelli della *metafisica* e del *marxismo*, ricevono, in questo testo di oltre 1.500 pagine, uno spazio adeguato alla rilevanza che essi hanno avuto nel secolo appena trascorso. Alla metafisica, nella sua prevalente tradizione neoclassica, sono dedicate una trentina di pagine (che diventano cinquanta se vi si fa rientrare anche la «filosofia della persona» di Mounier, ed il dibattito italiano tardonovecentesco sulla religione); al marxismo, nelle sue diverse forme, sono dedicate circa 180 pagine.

In base alle nostre valutazioni filosofiche, come abbiamo già detto, per il valore generale del pensiero metafisico 50 pagine ci sembrano poche, così come per il valore generale del pensiero marxista, 180 pagine ci sembrano troppe. Tuttavia, per quanto concerne la metafisica (su cui solamente qui ci soffermeremo), ci pare che anche il novecento non abbia fatto altro, in sostanza, che riprendere la tradizione neoscolastica. È anche vero però che, soprattutto in Italia con Marino Gentile, Gustavo Bontadini, Giovanni Reale, Enrico Berti e Carmelo Vigna, la metafisica si è sempre più situata su una corretta prospettiva umanistica (anche se, a nostro avviso, in maniera ancora troppo *implicita*). Le 50 pagine dedicate alla metafisica, sapere dell'intero dell'essere, il 2,5% del totale delle pagine di questa enciclopedia, dimostra comunque in quale stato di estrema indigenza versi oggi la più gloriosa forma del sapere.

Non possiamo inoltre fare a meno di rammaricarci del fatto che cari amici, studiosi che hanno dedicato una vita alla costruzione ed alla conservazione del sapere metafisico (penso ad esempio a Carmelo Vigna), non trovino in

questo volume che una fugace menzione. Una paginetta scarsa anche ad Umberto Galimberti, e due pagine circa ad Emanuele Severino, da molti considerato il più grande filosofo vivente, autore nel novecento di una quarantina di libri importantissimi.

Tutto ciò ci mette inevitabilmente una certa tristezza. Se infatti l'impegno teoretico costante e pluridecennale di questi grandi autori è valso solo una piccola menzione, inevitabilmente il nostro misero tentativo di costruzione di una *metafisica umanistica* si prefigura sin da ora come inevitabilmente destinato all'oblio. Ma questa, come si diceva prima, è solo una considerazione personale senza importanza.

POSTFAZIONE

di

Costanzo Preve

1. Per illuminare il presente storico della filosofia italiana, da non confondere in modo riduzionistico con la congiuntura ideologica italiana contemporanea (congiuntura ideologica che pure si nutre di elementi parassitariamente riutilizzati dalla "ricaduta" mediatica della stessa produzione filosofica, che non bisogna però far coincidere con questa produzione, pena la morte della filosofia stessa), è certamente utile proporne anche un'interpretazione storica, sia pure limitata all'ultimo secolo.

Ogni storia della filosofia, dalle più grandi (Aristotele, Hegel, Heidegger, eccetera) alle più piccole, è *sempre* necessariamente una Grande Narrazione teleologica ed orientata. Non si scappa! Il solo modo di evitare la deriva teleologica dell'interpretazione e della selezione del passato sarebbe la ferrea autolimitazione alla dossografia alla Diogene Laerzio, la cui ultima manifestazione italiana è la storia dossografica della filosofia di Nicola Abbagnano e di Giovanni Fornero. Ma qui il verme si nasconde nella mela! Anche questo tipo di dossografie "neutrali" ed "oggettive" è orientato gravitazionalmente verso un esito invariabilmente teleologico, e cioè verso il relativismo, il pensiero post-metafisico, il rifiuto del marxismo definito ottocentesco ed obsoleto e soprattutto l'antipatia verso Hegel.

È meglio allora mettere le carte in tavola, esercitare le proprie premesse di valore ed i propri convincimenti personali, anziché fingersi olimpici dossografi privi di "filosofia della storia" per poi rivelarsi invariabilmente fedeli della Religione della Secolarizzazione (in italiano, "laicità"). Non conosco nessuno di più intollerante di questi apparenti seguaci della tolleranza, che si riempiono invariabilmente la bocca del termine "tolleranza", e poi quando incontrano un simpatizzante filosofico di Joseph Ratzinger e/o di Gyorgy Lukács cominciano invariabilmente ad irritarsi. Filosoficamente parlando, nessun totalitarismo è oggi intollerante come quello che si autoproclama postmoderno, postmetafisico, laico, liberale e multiculturale. Esso è oggi in filosofia l'avversario principale della fase storica in cui viviamo, così come – e parlo pesando bene le parole – lo era nel Settecento per il pensiero illuministico il sistema censorio gesuitico, feudale e signorile.

Questa mia postfazione è quindi *esplicitamente* teleologica, non dossografica. Il lettore è avvisato, non verrà ingannato da ipocrite

proclamazioni di pseudo-oggettività, e potrà confrontarsi con una ennesima interpretazione teleologica ed orientata della vicenda filosofica italiana contemporanea.

2. Iniziamo da una curiosa coincidenza. Francesco De Sanctis, il primo grande storico della letteratura italiana, e Bertrando Spaventa, il primo grande storico della filosofia italiana, hanno in comune l'anno di nascita e l'anno della morte (1817-1883). Si tratta certo di una coincidenza casuale, ma anche dalle coincidenze casuali è possibile trarre plausibili ipotesi storiografiche, dal momento che entrambi si distinguono per l'adesione alla cosiddetta variante "napoletana" dello hegelismo. È vero che c'erano già stati Galluppi, Rosmini e Gioberti – e non intendo dimenticarli, anche se non nego di considerare "eccessiva" e sopra le righe la valorizzazione che ne hanno fatto con diversi intenti pensatori opposti come Giovanni Gentile ed Augusto Del Noce –, ma ciononostante ritengo plausibile l'affermazione per cui in un certo senso la filosofia "nazionale" italiana contemporanea comincia con Spaventa e con l'interpretazione "italiana" di Hegel. Dal momento che sia De Sanctis che Spaventa sono maturati filosoficamente fra il 1840 ed il 1860, è possibile ipotizzare prudentemente che solo il pensiero di Hegel (e non certo quello di Kant o di Locke) poteva fornire il quadro teorico di riferimento ad un liberalismo non solo di tipo economico (come quello inglese del tempo), ma anche politico. Su questo punto, laddove l'antipatia verso Hegel alla Norberto Bobbio non permette di capire quasi nulla, la simpatia verso Hegel alla Domenico Losurdo permette invece di comprendere agevolmente che l'acclimatazione di Hegel in Italia fu una acclimatazione integralmente "liberale". Hegel fu in Italia il pensatore della costruzione "ideale" dello Stato liberale (quello "reale" era invece caratterizzato dalla mafia sanguinaria e classista dei Savoia e dei proprietari terrieri), e questo fatto inequivocabile corrisponde alla nota tesi di Koselleck, per cui il termine di "stato" in Hegel (*der Staat*), lungi dal connotare un baraccone burocratico inefficiente o un apparato hobbesiano totalitario prefascista e/o pre-comunista, ha più o meno lo stesso significato semantico del termine *commonwealth* in inglese e *république* in francese, e cioè in breve strumento per la realizzazione pacifica dei valori del 1789, e cioè della rivoluzione francese. Fu un fatto positivo o negativo che la filosofia italiana contemporanea nascesse "hegeliana"? Ebbene, prima di tutto fu un fatto, un incontrovertibile fatto storico. Un fatto, non un'opinione. L'Italia fu fatta in modo hegeliano, e nonostante tutti i Fabro e tutti i Del Noce di questo mondo non avrebbe mai potuto farsi né in modo rosminiano e neppure in modo giobertiano, perché i preti ed il papa non l'avrebbero mai consentito. E dal momento che i fatti richiedono commenti, inevitabilmente soggettivi, non

farò mancare il mio personale commento, e cioè che fu un *bene*, e non un male, che la filosofia italiana contemporanea nascesse hegeliana, sia pure di un hegelismo che personalmente non solo non condivido, ma anzi aborro. E vediamo come.

3. È noto che il cosiddetto "hegelismo italiano", o "neoidealismo", effettuò la cosiddetta "riforma della dialettica hegeliana", sia pure nelle due diverse, incompatibili e non convergenti varianti di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile. Si trattò di una Riforma oppure, per così dire, di una Controriforma? Personalmente, d'accordo con il titolo di un buon libro di Francesco Valentini pubblicato negli anni sessanta dagli Editori Riuniti, ho in proposito un'opinione molto chiara e netta, anche se non potrò qui motivarla per ragioni di spazio: si trattò non di una Riforma, ma di una Controriforma, non di un miglioramento, ma di un peggioramento. In sintesi: se si vuole *tornare* ad Hegel, non lo si può fare *attraverso* Croce e Gentile, ma *nonostante* Croce e Gentile, mettendoli fra parentesi, così come chi vuol tornare a Marx farà bene a mettere fra parentesi Kautsky, Bernestein ed anche (ahimé) il Lenin filosofo!

Il neo-hegelismo italiano si distingue per aver fornito di Hegel una doppia interpretazione errata, di tipo soggettivistico (in realtà ultra-soggettivistico) e di tipo giustificazionistico (in realtà ultra-justificazionistico). Già in Spaventa tutto ciò è visibile ad occhio nudo, anche se solo con Gentile si ha una sistematizzazione ed una coerentizzazione relativamente "stabili" di questo soggettivismo e di questo giustificazionismo. Come affermò Herbert Marcuse nel 1941 nel suo capolavoro *Ragione e rivoluzione* a proposito di Gentile (ma a mio avviso questo vale anche per Croce), la somma di soggettivismo e di giustificazionismo dà luogo ad una forma deviata di positivismo, e cioè di culto del fatto compiuto, e non certo ad una forma originale di idealismo. Per quanto mi riguarda, Gentile e Croce sono due positivisti mascherati, che ingannano il lettore ingenuo con il loro linguaggio superficialmente idealistico. La variante soggettivistica di questo pseudo-hegelismo positivistico si esplicherà in seguito prima nella variante "fascista" di Giovanni Gentile, e poi nella variante "comunista" di Toni Negri. In entrambe i casi, l'attività assoluta del Soggetto crea il Mondo, e questa creazione soggettivistica del mondo viene grottescamente definita "ontologia". In quanto alla variante giustificazionistica, impropriamente chiamata spesso "storicistica", essa celebrerà i suoi effimeri trionfi dopo il 1945 con Palmiro Togliatti e l'ideologia metamorfica dello Zelig-Pci-Pds-Ds. Con questo, non intendo certamente colpevolizzare l'innocente liberale hegeliano Spaventa. Ma vediamo meglio la nozione di "giustificazionismo storico", con cui la povera ideologia italiana connotò per un secolo il grande

Hegel (e dico "povero" nel senso di Charles De Gaulle, e cioè non di *pays pauvre*, ma di *pauvre pays*!).

4. Da dove viene mai l'idea balzana per cui la filosofia di Hegel si basa e tende alla *giustificazione ex post* dell'esistente in quanto esiste, per cui il suo fondamento sarebbe: *Io Esisto, e quindi sono Razionale*? Sappiamo che tutta la corrente dell'antipatia verso Hegel (e verso Marx: l'antipatia verso Marx è nel 95% dei casi un sottoprodotto, o se si vuole un "danno collaterale", dell'antipatia verso Hegel) crede che questa antipatia derivi da Kant, o meglio da una elaborazione post-kantiana e neo-kantiana di Kant. Errore, caro lettore. Questa antipatia verso Hegel, fatto coincidere con una somma di soggettivismo utopico-messianico-totalitario e di giustificazionismo *ex post* del vincitore, viene da Nietzsche, il quale a sua volta non fa che echeggiare un punto di vista diffuso negli anni settanta ed ottanta dell'Ottocento. In proposito, una bella citazione nicciana è d'obbligo, e ci permetterà di inquadrare meglio la questione.

Scrivete Nietzsche (cfr. *Sull'utilità ed il danno della storia per la vita*, 1874): "Hegel ha istillato nelle generazioni da lui lievitate quell'ammirazione di fronte alla *potenza della storia*, che praticamente si trasforma a ogni istante in nuda ammirazione del successo e conduce alla idolatria del fatto ... se ogni successo contiene in sé una necessità razionale, se ogni avvenimento è la vittoria di ciò che è logico o dell'idea – allora ci si metta subito giù in ginocchio, e si percorra poi inginocchiati l'intera scala dei successi".

La citazione parla da sola. In questa dilettantesca interpretazione (Nietzsche è certamente un filosofo geniale, ma come storico della filosofia è poco più di un dilettante settario e confusionario), Hegel è definito in termini di filosofo dell'idolatria del fatto e della prosternazione di fronte al successo. Non voglio qui scomodare le ombre dei grandi interpreti di Hegel, da Herbert Marcuse a Jean Hyppolite, per ricordare al lettore che questa interpretazione di Hegel è non solo vergognosa, ma anche del tutto infondata (e faccio qui ancora solo il nome di Jacques d'Hondt). Niente da fare: questa fastidiosa idiozia nicciana ce la portiamo dietro in Italia da più di un secolo, in particolare da parte di chi rifiuterebbe virtuosamente di ispirarsi ad un pregiudizio di Nietzsche. Ma sappiamo che come le calunnie mille volte ripetute diventano verità, nello stesso modo i pregiudizi storiografici mille volte ripetuti assumono l'ingannevole aspetto delle ovvietà.

5. Il dibattito sulla filosofia di Marx apertosi a fine Ottocento fra Labriola, Croce e Gentile è stato di enorme importanza per lo sviluppo successivo della filosofia italiana, e questo fu chiaro a pensatori diversissimi ed anzi opposti come Antonio Gramsci ed Augusto del Noce. In proposito, tuttavia,

desidero immediatamente esplicitare al lettore *il mio personale modo* di vedere la questione, per non dover lasciare in seguito zone oscure o incresciosi equivoci politici ed ermeneutici.

I punti deboli di tipo deterministico-messianico della dottrina originale di Karl Marx (ed ancor più dei marxismi successivi, la cui formazione fu sempre condizionata in modo decisivo da fattori estrinseci di legittimazione ideologica di gruppo estranei alla logica della scoperta scientifica e dell'interpretazione filosofica) sono visibili ad occhio nudo persino ad una analisi sommaria e frettolosa. Più precisamente, si tratta della fusione instabile di un modello positivistico di scienza con un'ispirazione messianica secolarizzata tardo-romantica di affermazione della cosiddetta "vera natura" dell'uomo. Tutto questo è largamente noto da più di un secolo, era già noto prima del 1917, e continuò ad essere noto durante tutto il tormentato periodo storico della vicenda del comunismo storico novecentesco (1917-1991). E tuttavia la "saggezza" di molti grandi marxisti che pure si erano accorti di queste debolezze (da Antonio Gramsci a Gyorgy Lukács) si manifestò con il loro rifiuto di gettare via il bambino con l'acqua sporca, più esattamente il bambino della legittima critica all'alienazione ed allo sfruttamento capitalistici con l'acqua sporca degli indifendibili aspetti deterministici e messianici.

Con questo non intendo certamente affermare che chi non aderisce al programma emancipativo di Marx non ha il diritto di criticare gli aspetti deterministici e messianici di Marx e del marxismo. Ne ha diritto, eccome! Da Giovanni Gentile a Benedetto Croce, da Karl Popper all'ultimo Lucio Colletti, eccetera, è stata esercitata per più di un secolo una legittima critica frontale a Marx ed al marxismo. Del resto, sarebbe altrettanto assurdo affermare che se non si è "credenti" non si può diventare studiosi, storici ed interpreti dei fenomeni religiosi. Nello stesso tempo, però, occorre ribadire che chi si accosta al pensiero di Marx non lo fa nello stesso modo con cui ci si accosta allo studio delle scienze naturali. È questo un punto che i difensori più o meno fanatici dello statuto unicamente "scientifico" del marxismo non riescono a capire, nella loro riduzione integrale del campo filosofico al solo campo epistemologico. L'adesione alla legittimità del programma di Marx, una volta "fatta la tara" degli indifendibili aspetti deterministici e messianici (la cui stretta fusione sfugge in genere a tutti coloro che non dispongono del metodo dialettico hegeliano dell'unità degli opposti), non avviene e soprattutto non si mantiene su di una semplice base epistemologica, ma presuppone una preventiva intuizione olistica della totalità capitalistica, percepita e valutata come "alienata". Una volta che questa percezione olistica di tipo largamente intuitivo (e non ho paura di evocare la stessa "intuizione intellettuale" del vecchio Platone) cessa di essere

determinante nella coscienza del singolo, allora l'abbandono dell'anticapitalismo avviene con diverse modalità, dal disincanto variamente fatalistico e pessimistico sull'intrasformabilità radicale del mondo della tecnica (abbandono di tipo heideggeriano) fino alla improvvisa scoperta di "difetti di fabbricazione" della teoria, dall'impossibilità di trasformare i valori in prezzi di produzione fino alla traumatica scoperta dell'acqua calda, e cioè della differenza fra contraddizioni dialettiche ed opposizioni reali (abbandono di tipo scientifico). E tuttavia deve essere ben chiaro che tutte queste varie (e sempre uguali) tipologie di abbandono non sono mai dovute a motivi teorici, ma sono sempre dovute a motivi di "riorientamento gestaltico" verso la totalità olistica della società capitalistica, percepita prima come negativa ed alienata, e percepita dopo come positiva e/o intrasformabile.

Ho fatto questa lunga (ma spero chiara) premessa generale su Marx per criticare le interpretazioni alla Augusto Del Noce, per cui la filosofia della prassi di Antonio Gramsci (più esattamente, la sua innegabile interpretazione del marxismo come filosofia della prassi) deriverebbe direttamente dall'idealismo di Gentile, o più esattamente dalla interpretazione soggettivistica data da Gentile alla filosofia di Hegel. Dal momento che si tratta di un tema assolutamente cruciale, converrà discutere separatamente prima di Gentile e poi di Croce.

6. Pubblicato nel 1899, il saggio di Gentile sulla filosofia di Marx merita una attenzione particolare. A suo tempo Lenin lo lesse e lo ammirò, ma la sua ammirazione fu frettolosa, in quanto si basava su di un madornale equivoco. È vero che Gentile riconosceva il carattere profondamente filosofico del pensiero di Marx, in controtendenza con l'opinione prevalente nella Seconda Internazionale che di fatto riduceva Marx ad una sorta di economista ricardiano inserito in una visione evoluzionistica dello sviluppo sociale, e questo non poteva che piacere a Lenin. Ma è anche vero che l'interpretazione di fatto "idealistica" del pensiero di Marx, che limitava la dialettica alla prassi sociale e ne vietava esplicitamente l'estensione alla cosiddetta "materia" – sulla base di una posizione che fu poi ripresa da molti, fino al Jean Paul Sartre del 1960 – era del tutto ostile ed incompatibile con il materialismo dialettico di Engels, Plechanov, Lenin e poi Stalin. Sono dunque convinto che l'equivoco è quasi sempre il prodotto della fretta con cui si valuta un prodotto filosofico.

Gentile era del tutto estraneo all'universo spirituale che fa da presupposto stabile e durevole ad un vero interesse per il marxismo, e cioè l'intuizione olistica della totalità alienata della società capitalistica. Non è infatti un caso che – al di là della sua adesione attiva al regime fascista – il suo interesse per

il marxismo finì con questo suo *exploit* giovanile, laddove a riprendere il tema del valore filosofico di Marx non furono i cosiddetti gentiliani, ma semmai i cattolici in qualche modo critici della modernità (Giuseppe Capograssi, Cornelio Fabro e soprattutto ovviamente Augusto Del Noce). Non basta dunque il rilievo dato al suo soggettivismo idealistico a farne il "maestro indiretto" di Gramsci. A costo di ripetere una banalità, la chiave per capire Gramsci non sta nel suo marxismo, ma nella sua adesione al comunismo politico.

La quasi completa sparizione del gentilianesimo dopo il 1945 non deve invece essere fatta dipendere dalla sua compromissione politica con il fascismo di Mussolini. In fondo anche Heidegger si compromise con il nazionalsocialismo di Hitler, ma questo non comportò affatto il tramonto del suo pensiero, che anzi non fece che espandersi dopo il 1945. Credo invece che da un punto di vista strettamente teoretico abbia sostanzialmente ragione Del Noce: quello di Gentile era un soggettivismo idealistico che faceva da supporto ad una vera e propria "filosofia della prassi", ed in questo senso l'interpretazione storicistica del marxismo favorita da Togliatti era effettivamente una derivazione (certo indiretta, inconsapevole e non voluta e desiderata) del pensiero di Gentile. E come avrebbe potuto essere diversamente? Dal 1938 al 1948, in questo decennio così ricco di avvenimenti e di traumi politici e culturali, il "fascismo di sinistra" di Giovanni Gentile finì con il dar luogo ad un progressivo scivolamento (*shift*) nel "comunismo di destra" di Palmiro Togliatti. Certo, questo scivolamento, di cui i contemporanei erano peraltro perfettamente consapevoli, non poteva essere apertamente ammesso, per ragioni di identità ideologica ed ancor più di occultamento. Ma oggi, terminato integralmente questo periodo storico, credo che sia arrivato il momento di ammetterlo.

7. Sono molto note le posizioni di Benedetto Croce a proposito di Marx. Laddove Gentile coglieva nel segno sui due punti teorici più importanti nella interpretazione di Marx (la sua grande importanza specificamente filosofica, da un lato, e la limitazione della dialettica alla prassi umana con la sua conseguente esclusione dalla cosiddetta "materia", dall'altro), Croce respingeva sia la sua dottrina economica (la teoria del valore-lavoro) sia la sua dottrina filosofica (l'universalismo orientato all'abolizione delle classi sociali), mantenendone soltanto la cosiddetta "metodologia" nella ricerca storica. E tuttavia non bisogna mai fidarsi a scatola chiusa di quanto i filosofi dicono di sé stessi. Se si esaminano infatti gli scritti storici di Croce (intendendo le sintesi storiche sull'Italia e sull'Europa, e non gli scritti eruditi, filosofici o estetici) ci si accorge subito che il metodo di Marx è del tutto assente, e che se c'è qualcosa di cui non si trova traccia sono appunto i

marxiani "rapporti sociali di produzione". Il "liberale" Croce si oppone certamente a Mussolini, ma nel 1935 dona anche lui l'oro alla patria, per mostrare la sua solidarietà con la vile aggressione all'Etiopia. È evidente che i "negri" non meritano la sua solidarietà liberale. Del resto, come ha recentemente rilevato Domenico Losurdo, il pensiero liberale italiano, da Benedetto Croce a Norberto Bobbio, si caratterizza per il suo fondamento sulla distinzione fra spazio sacro e spazio profano. Gli etiopici per Croce e gli iracheni per Bobbio fanno parte dello spazio profano cui non si estendono le garanzie liberali. Dal momento che il "liberalismo" è questo, e non ce ne sono altri se non in un mondo virtuale di idee pure iperuraniche, per quanto mi riguarda ho fatto la mia scelta da tempo, che compendierò così: preferirei dichiararmi adepto dello sciamanesimo siberiano piuttosto che del pensiero liberale.

Ma torniamo a Croce. Non intendo certamente tentare qui una valutazione complessiva del suo pensiero. Se la tentassi sarebbe cautamente positiva, perché considero positivo nell'essenziale qualunque tentativo primonovecentesco di opporsi al positivismo del tempo. Intendo solo ricordare qui la sua provocatoria affermazione, insieme significativa e lapidaria, con cui esprime la sua "gratitudine" verso il marxismo. Per Croce, infatti, bisognava essere grati al marxismo per averlo reso indifferente alle seduzioni "della dea Giustizia e della dea Umanità". Questa sincera affermazione, sublime nella sua ostentata e cinica provocatorietà, merita una riflessione prima filologica e poi filosofica.

In estrema sintesi, il fraintendimento di Marx da parte di Croce è stato madornale. Questo fraintendimento si basa sulla confusione, o meglio sulla indebita equiparazione, dell'epistemologia analitica di ricerca di Marx con la sua filosofia generale di interpretazione del mondo. Questa equiparazione, peraltro, è tipica del positivismo, per cui se connotassimo Croce come un positivista involontario – almeno in questo caso specifico – diremmo certamente qualcosa di inaudito e paradossale, ma anche pertinente. È infatti noto ed ultranoto che Marx è stato un critico del giusnaturalismo e del contrattualismo, ed in questo è stato un allievo poco originale di Hegel. È anche noto ed ultranoto che il metodo analitico di indagine dei modi di produzione messo in opera da Marx non era per nulla "umanistico", in quanto per Marx il concetto di "umanità" non ha *alcuna* applicazione nelle sue indagini genetiche e strutturali, che si basano invece su quattro concetti interrelati nessuno dei quali, ovviamente, è "umanistico" (modo di produzione, forze produttive sociali, rapporti sociali di produzione, ideologie e sistemi ideologici). Chi dunque parla di "antiumanesimo" di Marx a proposito della sua metodologia e della sua epistemologia (Croce ed i crociati, Althusser e gli althusseriani) scopre trionfalmente l'acqua calda. Ma,

appunto, solo il positivista dichiarato (Althusser) o travestito (Croce) può identificare lo spazio epistemologico con lo spazio filosofico propriamente detto.

La filosofia generale, o, se si vuole, la "metafisica umanistica" di Marx (perché avere paura di questa espressione? I tribunali del materialismo dialettico sovietico e dello storicismo comunista italiano non esistono più, ed i loro giudici si sono riciclati nella dittatura del neoliberalismo circostante!), è invece a tutti gli effetti erede delle idee rivoluzionarie di Giustizia e di Umanità, anche se queste ultime dovrebbero essere scritte in minuscolo, per respingere il significato platonico e per meglio rideclinarne la prospettiva hegeliana. Ma dal momento che in lingua tedesca tutti i sostantivi, e quindi anche e soprattutto i concetti, si scrivono in maiuscolo, non ha qui senso discettare sull'opportunità di scriverli in maiuscolo o in minuscolo. Se però qualcuno vuole farci notare che in una prospettiva empiristica, sensistica, nominalistica, eccetera, i concetti devono essere sempre scritti in minuscolo, allora esclamerò abbastanza forte affinché mi si possa sentire: viva i concetti scritti con la Maiuscola!

Una paradossale curiosità per terminare questo paragrafo. Chiediamoci: chi sono coloro, in questo primo decennio del ventunesimo secolo, che proseguono la lotta di Benedetto Croce contro le "seduzioni della dea Umanità"? Forse i crociani? Ma i crociani propriamente detti non si vedono più, e non si vedono più per una ragione a mio avviso semplicissima, dovuta al fatto che il vecchio liberalismo alla Croce, che si fondava ancora su di una versione addomesticata, riveduta e corretta di Hegel, è diventato l'odierno neoliberalismo sottomesso integralmente al neoliberalismo economico, e non sopporterebbe più la distinzione crociana fra liberalismo politico e liberismo economico, che vide a suo tempo Benedetto Croce dissentire da Luigi Einaudi. Questa identificazione non può sopportare Hegel, ma deve ritornare indietro a Locke, variamente integrato da Popper. Oggi, dunque, il cappotto di Croce non ha più un attaccapanni cui appendersi, perché il rifiuto di Marx deve oggi assolutamente essere completato con un coro di riprovazione e di antipatia verso il grande Hegel.

Chi sono allora oggi gli ultimi crociani? Ma è semplice: gli ultimi crociani, e cioè coloro che con stridula insistenza tuonano continuamente contro la dea Giustizia e la dea Umanità, sono gli ultimi althusseriani italiani, che vorrebbero "rilanciare" Marx sputando contemporaneamente (e mai sputo fu "contro vento" come questo!) contro le metafisiche umanistiche.

E cosa dire, allora? In breve: viva le metafisiche umanistiche!

8. Norberto Bobbio ha più volte espresso l'opinione secondo la quale il fascismo italiano non è mai stato caratterizzato da un profilo culturale

specifico, ma è sempre e solo stato dispotismo politico puro senza nessun "raddoppiamento" filosofico. In questo vedo l'irresistibile tendenza autoreferenziale del liberalismo politico, che si autopercepisce come il solo pensiero politico veramente "legittimo", e derubrica tutte le altre filosofie politiche a "parentesi della storia". E così come per Croce il fascismo mussoliniano è stato "parentetico" dal 1922 al 1943, nello stesso modo oggi per la dittatura neoliberale imperante è stato altrettanto "parentetico" il comunismo storico novecentesco (1917-1991). Nulla di strano. Il neoliberalismo è un pensiero vocazionalmente totalitario, che oggi oscilla fra la "fine della storia" e lo "scontro di civiltà". Il suo solo minimo comune denominatore trans-storico e meta-storico che possiamo essere sicuri di *trovare sempre* è appunto la già ricordata distinzione fra spazio sacro e spazio profano. Nello spazio sacro tutte le garanzie possibili, buonismo multiculturalistico, costituzionalismo esasperato, mani pulite, governo dei giudici, eccetera. Nello spazio profano bombardamento dei ribelli e degli stati-canaglia in nome dei diritti umani e dell'esportazione armata della democrazia. La continuità fra il Croce 1935 ed il Bobbio 1999 è in proposito tragicomica ed assolutamente garantita.

Ha avuto il fascismo italiano un profilo culturale (e quindi anche e soprattutto filosofico) unitario? Lo stalinismo sovietico ed il nazionalsocialismo tedesco li hanno a mio avviso sostanzialmente avuti, ma questa "unitarietà" è dovuta proprio al fatto che Stalin e Hitler non hanno fatto compromessi qualitativi rilevanti, mentre il fascismo ha dovuto "incollare" almeno tre componenti filosofico-culturali inassimilabili ed incompatibili: il fascismo propriamente detto, il conservatorismo liberale e monarchico ed infine il clericalismo cattolico furoreggiante dopo il 1929. Non bisogna dimenticare che tutte le opere filosofiche di Gentile sono state messe all'Indice dei libri proibiti (capito bene: proibiti!) nella seduta del Santo Uffizio del 20 giugno 1934. Questo è un fatto noto, ma su cui a mio avviso si è sempre riflettuto troppo poco, laddove invece non ci si rifletterà sopra mai abbastanza. Nel 1934 il "nemico strategico" della chiesa cattolica romana era il comunismo marxista, non (o almeno non ancora) il liberalismo ed il fascismo. Gli intellettuali cattolici come il razzistissimo Nicola Pende si schierarono sempre sistematicamente a fianco del regime, applaudirono l'invasione dell'Etiopia, e cominciarono a riconvertirsi opportunisticamente solo nel 1943, l'anno dei bombardamenti a tappeto inglesi ed americani in Italia, l'anno in cui fu definitivamente chiaro che l'Asse avrebbe perso la partita. Il 1943, l'anno dei bombardamenti, è l'anno chiave per capire i meccanismi di riciclaggio della filosofia accademica, non il 1940 (anno in cui si poteva ancora pensare che "l'azzardo pokeristico" di Mussolini fosse coronato dal successo), e neppure il 1945 (in cui ormai "i giochi erano fatti",

ed il triplice schieramento dei comunisti, dei laici e dei cattolici era già sostanzialmente stabilizzato, e tale restò nell'essenziale fino al 1956, anno in cui i cosiddetti "fatti di Ungheria" furono il pretesto per una intera leva di intellettuali opportunisti di "tagliare la corda" dal baraccone PCI verso altri lidi più politicamente corretti).

La questione filosofica si può porre telegraficamente così: il comunismo marxista è il coronamento logico del pensiero moderno soggettivistico post-cartesiano e poi illuministico, e si deve quindi criticare questo pensiero *in toto* (tesi Cornelio Fabro / Augusto Del Noce), oppure il comunismo marxista, lungi dall'essere il coronamento del pensiero moderno, ne rappresenta una patologia idealistica in filosofia e totalitaria in politica (tesi Nicola Abbagnano / Lucio Colletti)?

Si tratta, in breve, di un problema basilare per la corretta comprensione della filosofia italiana del dopoguerra.

9. Esistono oggi ottime e dettagliate ricostruzioni storiografiche della storia del marxismo italiano, ultima quella esemplare di Cristina Corradi. Siamo ancora invece in alto mare per quanto riguarda la ricostruzione metastorica della corretta collocazione del marxismo italiano all'interno della più generale situazione spirituale europea del nostro tempo. Naturalmente, le scuole marxiste sono state molte, e solo in Italia sono state una ventina (il lettore mi esima qui per ragioni di spazio dall'elencarle tutte – anche perché ne dimenticherei certamente qualcuna). Mi si permetta di non prendere sul serio il cosiddetto "gramscismo del PCI", non certo perché Gramsci non sia stato uno dei più grandi filosofi marxisti del novecento italiano (a mio avviso lo è stato, a pari merito con Amedeo Bordiga), ma perché questo presunto gramscismo manipolato ed amministrato è stato soltanto una "formazione ideologica di legittimazione di una determinata linea politica" (uso qui un termine tratto dalla scuola althusseriana francese di Charles Bettelheim), e non ha quindi alcun valore filosofico. Con la sola parziale eccezione di Cesare Luporini, *tutti* (ripeto: *tutti*) i marxisti italiani importanti del periodo storico 1945-1990 lo sono stati fuori e contro il PCI. E questo non è un caso, perché la vera elaborazione filosofica ed economica non può strutturalmente sopportare il mandato ed il controllo burocratico da parte di dirigenti cinici e manipolatori e di "basi" fideistiche, variamente urlanti e sistematicamente intolleranti.

Ho già fatto rilevare che lo scheletro portante della formazione ideologica operaista italiana, da Mario Tronti a Toni Negri, è stato una continuazione ed una "proletarizzazione" del soggettivismo di Giovanni Gentile, ed ho anche ovviamente aggiunto – seguendo un'indicazione preziosa di Herbert Marcuse – che questo estremo soggettivismo non è altro che una forma di

positivismo, e cioè di idolatria del dato. Per questa ragione, non è necessario soffermarsi nelle mille vicende tattiche particolari di tipo adattativo e metamorfico di questo soggettivismo, nato sociologico (Raniero Panzieri e Vittorio Rieser) e conclusosi in forma onirico-demenziale (il recente Toni Negri dell'Impero e delle Moltitudini). Ho già espresso in altra sede non solo la mia avversione, ma la mia vera e propria ripugnanza per questo tipo di pensiero, che comporta necessariamente la distruzione di ogni tradizione filosofica e di ogni umanesimo. Per nostra fortuna, questo pensiero tende irresistibilmente alla propria auto-distruzione, in quanto contiene al suo interno meccanismi dissolutivi endogeni.

La scuola di Galvano Della Volpe merita maggiore attenzione, ma soltanto perché il suo bilancio permette di verificare l'ipotesi dialettica hegeliana della trasformazione inevitabile di una unilateralità nel suo contrario. Detto altrimenti, il progetto di trasformazione del pensiero derivato da Marx in una "scienza galileiana" al cento per cento, espungendone tutte le radici idealistiche e dialettiche, non può che autodistruggersi e portare o allo scetticismo (Lucio Colletti) o all'afasia filosofica ribattezzata incongruamente "materialismo aleatorio". E questo spiega perché Althusser in una conferenza tenuta a Terni il 4 aprile 1980 ha affermato che il socialismo è merda (sic!) e che il comunismo vive soltanto nella felicità infantile estatica dei ragazzini che giocano al pallone in un cortile, mentre Lucio Colletti, ricevendo la ricercatrice Valentina Meliadò poco prima della sua morte, ed indicando gli scaffali della sua biblioteca con tutte le traduzioni delle sue opere in quasi tutte le lingue del mondo, le abbia sbrigativamente battezzate "un cumulo di fregnacce".

So che la residua piccolissima comunità restante dei "marxisti ufficiali", ormai privi di mandato sociale, sponde accademiche, committenze partitiche ed organi di dibattito, conserva un'ammirevole testa dura ed un tetragono rifiuto a mettersi in discussione. Ma le porrò egualmente una domanda iperbolica: "Vi sembra un caso che i due massimi odiatori della dialettica hegeliana e della eredità idealistica del marxismo, e cioè Louis Althusser e Lucio Colletti, abbiano concluso in questo modo il loro percorso filosofico? E se ritenete che non sia stato casuale, ma sia stato determinato da una ferrea logica autodistruttiva, non vi sembra logico ammettere almeno l'ipotesi che forse le correnti impropriamente dette "hegeliane" o di metafisica umanistica potrebbero avere almeno un po' di ragione?".

La critica al marxismo non è certamente il "tutto" della filosofia italiana. Non mi sogno neppure di pensarlo. Dal momento però che un'ipotesi storiografica bisogna pur assumerla, magari per poi abbandonarla dopo, ricorderò in successione tre strategie di critica a Marx di rilevante interesse, e cioè la metafisica cristiana (in particolare Cornelio Fabro ed Augusto Del

Noce), la critica del laicismo autodefinitosi "illuministico" (Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio) ed infine la critica di tipo heideggeriano (Gianni Vattimo ed Umberto Galimberti). Qualcosa di interessante ne verrà certamente fuori.

10. Da parte del cosiddetto pensiero "laico" è presente da più di un secolo una curiosa ed ossessiva ingiunzione fatta al pensiero cristiano, cui si chiede con ultimativa insistenza se è disposto ad "accettare", o se invece si ostina a "respingere" il cosiddetto "mondo moderno". Sono stato costretto contro voglia a mettere quattro volte le virgolette a quattro termini (pensiero laico, accettare, respingere, mondo moderno) per segnalare al lettore il carattere equivoco di queste ingiunzioni. L'interpretazione che il cosiddetto pensiero laico dà alla cosiddetta modernità equivale infatti ad una vera e propria eutanasia per il cristianesimo, ed ho sempre trovato estremamente violenta ed intollerante la pretesa che l'Altro si suicidi, oppure accetti un'esistenza larvale di assistenzialismo ai drogati ed ai marginali che il "mondo moderno" lascia alle sue spalle.

Ma questo non è neppure il punto principale della questione. Il paradosso filosofico sta infatti in ciò, che si chiede al pensiero cristiano di accettare il cosiddetto "mondo moderno" proprio nel momento storico in cui il pensiero laico stesso ha decretato la fine del Moderno e l'avvento ineluttabile del Postmoderno. Il carattere canagliesco di questa intimazione ipocrita sfugge generalmente agli osservatori meno attenti: ma come, vorreste che la variopinta banda dei preti e dei credenti accettasse il "Moderno" proprio quando voi stessi dite che il "Moderno" è morto e che oramai viviamo nel "Postmoderno"? Ma allora quello che volete è che le religioni accettino il Postmoderno, non il Moderno!

E infatti il trucco è proprio questo. Chi scrive non è in alcun modo un credente. A differenza di Benedetto Croce, non sottoscriverebbe mai la frase "non possiamo non dirci cristiani", in quanto essa è in parte tautologica, se si limita ad indicare le radici storiche della cultura europea, ed in parte invece inutilmente ipocrita, compromissoria e concordistica. A differenza di Giovanni Gentile, che dopo la scomunica del 1934 insisté sul fatto che egli non era solo un buon cristiano, ma anche un fedele cattolico, chi scrive non si considera più cattolico per niente, a meno che questa connotazione indichi anagraficamente il semplice battesimo e la cresima decisi non da lui, ma dai suoi genitori. E tuttavia ho sempre trovato ridicola ed arrogante ad un tempo l'intimazione laicista fatta al pensiero cristiano prima di sottoscrivere una nozione di Modernità che moltissimi "moderni" si rifiutano di sottoscrivere (ad esempio, i "moderni" marxisti, senza contare le varie tribù di heideggeriani e francofortesi), e poi di sottrarre la carta della Modernità e

mettere al suo posto la carta della Postmodernità come fanno i truffatori del gioco delle tre carte nell'atrio delle stazioni.

Questa è la ragione per cui, pur non condividendone neppure una virgola, ho sempre trovato molto appropriato il pensiero di Cornelio Fabro e Augusto Del Noce, teso a "resistere" alla doppia sfida del laicismo borghese e del marxismo rivoluzionario. Nello stesso tempo, sbaglierebbe di grosso chi credesse che l'attuale papa Benedetto XVI, il teologo-filosofo tedesco Joseph Ratzinger, si situi nel solco di Fabro e di Del Noce. Non è così. Fabro e Del Noce hanno sempre sparato contro l'intero pensiero moderno, ed in particolare contro l'illuminismo, mentre Ratzinger ha invece ripetutamente sottolineato il carattere "provvidenziale" dell'illuminismo stesso nel costringere la Chiesa a rinunciare alla difesa di posizioni indifendibili. E si vedano in proposito i dialoghi fra Ratzinger ed Habermas, in cui questa comune difesa dell'eredità illuministica è addirittura centrale.

No, Ratzinger non può essere arruolato nella spregevole crociata anti-islamica dei seguaci di Santa Oriana Fallaci e dei nostri *teo-con*, da Marcello Pera a Giuliano Ferrara. La stessa strumentalizzazione dell'imprudente infortunio comunicazionale del discorso di Ratisbona del settembre 2006 è in buona parte una manipolazione del circo mediatico, questa macchina da guerra al servizio delle crociate petrolifere di Stati Canaglia che minacciano il mondo in nome dell'Occidente. Chi insiste sulle radici elleniche della tradizione cristiana, ed in questo modo inevitabilmente mette in secondo piano il messianesimo veterotestamentario di fatto incompatibile con le altre tradizioni religiose e filosofiche del mondo, laddove invece il *logos* greco non lo è, è di fatto un uomo di pace e di dialogo. Per essere uomini di pace e di dialogo, infatti, non basta ripetere queste parole con ipocrita buonismo pecoresco, secondo lo spirito del *Politicamente Corretto Occidentale Mediatico* all'ombra dei bombardieri atomici imperiali, ma è necessario stabilire un fondamento comune universalizzabile a tutti i discorsi di pace e di dialogo. E allora, quale può essere questo fondamento comune universalizzabile? Forse l'arroganza unilaterale dell'Occidente? Forse la pretesa messianica autoproclamata di avere stabilito un patto privilegiato con Dio? Ma non diciamo sciocchezze!

Credere di potersi opporre ai concerti *rock* ed alle manifestazioni oceaniche politico-sindacali con i *papa-boys*, è stata a mio avviso "l'ultima tentazione" del cosiddetto "aggiornamento". In ogni caso, non tocca certamente a chi scrive dare consigli ai cristiani su cosa devono fare. Non solo cerco di mantenere il senso delle proporzioni, ma non nascondo che la mia personale interpretazione del *logos* occidentale moderno è quella della linea Spinoza-Hegel-Marx. E nello stesso tempo sostengo che dobbiamo essere grati al teologo tedesco che propone la razionalità ellenica come

minimo comune denominatore per un dialogo produttivo sia con il cosiddetto "mondo della scienza", composto peraltro in massima parte da positivisti invertebrati, sia con il variopinto mondo delle altre culture religiose, monoteistiche o meno.

11. Benedetto Croce, l'indiscusso *Papa Laico* prima del 1945, non diventò il papa dei laici dopo il 1945. La bibbia storiografica dei laici dopo il 1945 non fu la *Storia della Filosofia* del crociano azionista Guido De Ruggiero, ma fu la *Storia della Filosofia* di Nicola Abbagnano, un positivista travestito da esistenzialista "positivo" (positivo nel senso del cantante Jovanotti, e cioè privo di problematicità nei confronti del nuovo universo capitalista integrale). Questo fatto è generalmente spiegato dalla pigra corporazione degli storici contemporaneisti italiani, in genere del tutto privi di sensibilità filosofica, con la tautologica constatazione della fine del vecchio liberalismo conservatore dei notabili, l'avvento del nuovo liberalismo progressista ispirato a Piero Gobetti, ed infine l'affermazione del nuovo laicismo liberalsocialista (Guido Calogero) o liberaldemocratico (Norberto Bobbio). A mio avviso, questa spiegazione non spiega proprio niente. È necessario invece tentarne una spiegazione filosofica, che è quella che cercherò di abbozzare in questo sintetico paragrafo.

Croce, sia pure a modo suo e con mille riserve, era pur sempre un hegeliano. Ma la cornice storica e sociale dell'hegelismo presuppone pur sempre la sovranità dello stato nazionale, il primato della politica sull'economia (più esattamente, della decisione politica sui ciechi meccanismi economici ribattezzati ipocritamente "mano invisibile"), ed infine il riconoscimento alla religione di essere pur sempre una conoscenza rappresentativa del mondo (*Vorstellung*). Ed inoltre, come aveva già capito benissimo negli anni trenta Capograssi, Marx era stato il più grande allievo di Hegel, e se si voleva respingere il secondo bisognava anche respingere il primo. Soltanto i successivi errori della scuola dell'avolpiana ed althusseriana poterono far dimenticare per qualche decennio questa assoluta ovvietà visibile ad occhio nudo, ma alla fine l'ovvio non può che essere gravitazionalmente riconosciuto come tale (Lucio Colletti *docet*). Erano dunque molte le ragioni per cui il pensiero "laico" doveva cambiare di spalla al suo fucile, e cioè da Hegel a Locke, un Locke letto attraverso Kant, o più esattamente i dualismi di Kant. E qui doveva intervenire il Papa del Dualismo, il Gran Sacerdote delle Dicotomie, Norberto Bobbio.

Il pensiero laico odia la religione, ed insieme alla religione odia la categoria di *Totalità*, perché questa categoria, che i laici con sprezzo considerano "metafisica", fa da fondamento ad una considerazione globale del mondo che inevitabilmente fluidifica, scioglie e ricomponne le categorie

dell'intelletto (*Verstand*). Ma perché il laico è spinto all'assolutizzazione delle Dicotomie (Destra contro Sinistra, Eguaglianza contro Libertà, Laicismo contro Clericalismo, Democrazia contro Dittatura, eccetera)? Si tratta di un segreto di Pulcinella. Il laico assolutizza le dicotomie, considerate antinomiche e non riconponibili, perché il suo mondo è quello della separazione dicotomica fra Politica ed Economia, e l'economia capitalistica è il suo *noumeno* kantiano, e cioè la Cosa in Sé che deve essere "presupposta" e che non potrà mai essere fichtianamente "tolta".

I membri filosofici del laicismo italiano sono ovviamente il marxismo ed il cattolicesimo. Ho già rilevato che mentre la strategia filosofica dell'integralismo cattolico (Fabro e Del Noce, ora provvidenzialmente corretti dal benefico Ratzinger amico dell'illuminismo) si basa sulla considerazione del marxismo come "coronamento necessario" del pensiero moderno soggettivistico post-cartesiano, la strategia filosofica del laicismo si basa invece sulla considerazione del marxismo come "parentesi patologica" di tipo metafisico-messianico, e quindi pre-moderno, del vero ed autentico pensiero moderno, la cui linea autentica è Locke-Kant-Tocqueville-Popper-Berlin.

Si dà il caso però che mentre per ora il marxismo si è levato dai piedi da solo (ma insisto nel pensare che questa "sparizione" sia solo generazionale, congiunturale e temporanea, e considero altamente probabile un suo "ritorno" su scala mondiale in forma nuova, anche se purtroppo non durante il decorso restante della mia vita terrena), il cattolicesimo resta ancora in piedi, sia pure indebolito dalla cosiddetta "secolarizzazione". Il laicismo italiano in genere odia il Cattolicesimo (o al massimo lo tollera quando si limita ad essere un'agenzia caritativa per drogati, extracomunitari e poveracci, o una compagnia teatrale per padrepri e sangennari), ignora con provinciale protervia e sufficienza l'Islam e l'Ortodossia, ammira il Protestantismo con la patetica anglofilia di Alberto Sordi in visita a Londra, ed è infine del tutto prigioniero del complesso di colpa verso l'Ebraismo. Ma questa differenza di atteggiamento merita una analisi più approfondita.

Il pensiero filosofico di orientamento "laicista" (conosco bene la differenza fra laico e laicista, ma in questa sede la considero poco rilevante) ama in genere il Relativismo ed il Nichilismo come gli orsi amano il miele. Dal momento che però antropologicamente l'uomo (compreso soprattutto quello che si dichiara "laico") senza religione non può vivere, questo Uomo Laico ha adottato egualmente una particolare religione senza Dio e senza comandamenti prescrittivi, la Religione dell'Olocausto Ebraico di cui si afferma l'assoluto monoteismo rigoroso, nella doppia forma dell'Imparagonabilità con qualsivoglia altro evento storico (colonialismo, Hiroshima, genocidio armeno, eccetera) e della Punizione dei Bestemmiatori

(carcere per i negazionisti alla Irving, eccetera). È evidente che si tratta di una elaborazione di un complesso di colpa (Sigmund Freud, René Girard, eccetera). Ma questa osservazione, sia pur necessaria, non è ancora sufficiente. Si tratta anche di una religione senza prescrizioni alimentari e sessuali, di una religione interamente immanentistica e senza Dio, anche se l'intero popolo ebraico, sionista o non sionista, è eretto a nuovo clero levitico universale dei Diritti Umani. Questa religione è particolarissima, perché rischia di contrapporre l'intero Occidente al resto del mondo, che non potrebbe mai riconoscersi in questa religione idolatria.

Al tempo del cosiddetto "clericalismo democristiano" (1948-1968 circa), il pensiero laico ha avuto indubbiamente in Italia un ruolo parzialmente progressivo. Ma a mio avviso questo ruolo non esiste più, da quando la variante postmoderna globalizzata del capitalismo ha trasformato il laicismo in una sorta di copertura filosofica della mercificazione integrale del mondo. Se oggi, in assenza purtroppo di una critica marxista della realtà, possiamo ancora ascoltare qualcosa di sensato sul mondo, lo possiamo ascoltare certamente non dall'orchestra "laicista", ma dall'ortodosso Solzenitsin e dal cattolico Ratzinger.

12. A cavallo fra gli anni settanta e gli anni ottanta del Novecento cominciarono a mettersi in moto irresistibilmente in Europa (e quindi anche nella provincia italiana) alcuni processi interconnessi: rivoluzione informatica, crisi della produzione fordista, generalizzazione del lavoro flessibile e precario, caduta verticale di egemonia sociale da parte della classe operaia e salariata e dei suoi partiti e sindacati, dissoluzione del sistema di partiti e di stati del comunismo storico novecentesco (1917-1991) con conseguente declino fra gli intellettuali del riferimento culturale marxista, innesco di processi di mercificazione globale e di clientificazione totalitaria dei rapporti sociali, rilegittimazione simbolica della disuguaglianza sociale e dell'ostentazione delle ricchezze, svuotamento di ogni possibilità di mediazione da parte dell'ONU, affermazione sempre più arrogante e violenta dell'unilateralismo imperiale americano e di ideologie di copertura tipo scontro di civiltà, fine della storia ed esportazione di diritti umani, eccetera. Si tratta del panorama in cui viviamo ancora oggi, e di cui purtroppo non si vede ancora la fine. In mancanza di connotazione più precisa, si è scelto di battezzare questo scenario culturale con il termine globale di Postmoderno. Ho forti dubbi, peraltro, che fra un secolo lo si connoterà ancora in questo modo. In questa sede, trascurando il problema cruciale se il Postmoderno esista veramente oppure sia soltanto un momento congiunturale di crisi provvisoria del Moderno, è bene accettarlo come Concetto Provvisorio di Orientamento.

Ha scritto Terry Eagleton, uno dei più acuti studiosi del Postmoderno: "Le questioni epistemologiche sono profondamente connesse con le vicende di storia politica. Una volta che un ambizioso esperimento politico si sia arenato, i presupposti realistici impliciti nella sua esecuzione sono destinati a sembrare meno convincenti". Qui a mio avviso Eagleton coglie il cuore della questione. Se infatti perseguiamo il progetto di una storia della filosofia esclusivamente "per linee interne", come se si trattasse di una catena di argomentazioni che portano ad accordi e/o a dissensi derivati unicamente dalla forza teorica delle argomentazioni stesse, ci collochiamo da soli in una trappola illusoria. In filosofia nessuno riesce mai a convincere nessuno sulla base habermasiana delle semplici premesse di disponibilità preliminare alla possibilità trascendentale di convincimento.

Neppure dei Kant, degli Hegel e degli Spinoza redivivi potrebbero convincere qualcuno, al di là di rarissimi esempi di disponibilità astratta dovuti quasi sempre a preventive situazioni di sradicamento o di crisi identitaria pregressa, se il clima sociale circostante spinge irresistibilmente in un'altra direzione. E nello stesso modo il cosiddetto Postmoderno non potrebbe mai vincere la gara con il cosiddetto Moderno delle Grandi Narrazioni se non ci fosse (o se non fosse in corso) una smentita sociale di queste grandi narrazioni stesse, e cioè in poche parole del marxismo, dal momento che tutte le altre presunte "grandi narrazioni" sono state aggiunte da Jean-Francois Lyotard soltanto per fare numero, e cioè per nascondere (goffamente, peraltro) che il marxismo era la *sola* grande narrazione di cui gli interessava veramente proclamare la crisi frontale di credibilità (e lo ha peraltro anche ammesso apertamente nel corso di svariate interviste).

Ho fatto questa premessa per chiarire meglio come la "distruzione filosofica" del marxismo, che *non* era riuscita in quasi mezzo secolo alla corrente cristiana fondamentalistica di Fabro e di Del Noce ed alla corrente laica anglosassone di Abbagnano e di Bobbio, riuscì sostanzialmente in poco meno di un decennio alla corrente che si ispirava a Nietzsche e ad Heidegger interpretati in modo post-moderno. Si tratta di un momento cruciale nella storia della filosofia italiana. Prima degli anni ottanta, al di là di poche eccezioni, Nietzsche era stato la bandiera del cosiddetto "di destra", ed erano in genere i militanti missini che giravano ostentando una copia di *Così parlò Zarathustra*. In quanto ad Heidegger, troppo complesso per essere utilizzato come bandiera ideologica identitaria, il grande pensatore tedesco ebbe una prima acclimatazione italiana ad opera del suo traduttore Pietro Chiodi, un azionista antifascista piemontese della scuola di Abbagnano, che lo interpretò come un maestro dell'esistenzialismo e della "vita autentica", da sottrarre alla triade inautentica della chiacchiera, della curiosità superficiale e dell'equivoco sistematico.

Il "secondo Heidegger", quello della svolta e del pensiero dell'Essere, non poteva che essere estraneo ed addirittura fastidioso per Chiodi, in quanto per un abbagnaniano azionista laico piemontese il termine "Essere" provoca più o meno la stessa reazione che provoca un fazzoletto rosso ad un toro nell'arena. Eppure, è stato proprio il "secondo Heidegger" che ha permesso circa vent'anni dopo l'operazione esistenzialistica di Chiodi di effettuare l'operazione filosofica di "transizione" dal Moderno al Postmoderno, e cioè dalla contestazione epocale al capitalismo in nome di valori progressistici radicali di derivazione sia illuministica che romantica, alla sua epocale accettazione in nome della cosiddetta "intrascendibilità della Tecnica".

È ovvio che qui il termine Tecnica (che non ha nulla a che fare ovviamente con il termine "tecnologia" oppure con le applicazioni tecnologiche alla produzione delle scoperte scientifiche) serve unicamente come Metafora, esattamente come era stato una metafora il termine Materia nel comunismo storico novecentesco. Il termine Materia era stato per circa un secolo la metafora di un progetto di secolarizzazione positivista dello storicismo nato inizialmente idealistico, per cui la finalità "comunista" di un progetto politico era stata metafisicamente garantita con il suo inserimento in un determinismo naturale ribattezzato metaforicamente appunto "materia".

In modo solo apparentemente opposto, ed in realtà analogo, il nuovo termine Tecnica intende ridurre la storia ad avvento di una radicale intrascendibilità dei nuovi rapporti di produzione capitalistici sempre più globalizzati. Nel significato datogli da Heidegger, il termine Tecnica perde ogni residuo carattere "cosale", per diventare il segreto di una filosofia destinale della storia, e cioè la risoluzione integrale della logica di sviluppo dell'intera metafisica occidentale. Questo pensiero apparentemente "debole" è in realtà l'ipotesi metafisica più "forte" della seconda metà del novecento filosofico italiano. Alla metafisica moderna del Progresso succede una nuova metafisica la cui sigla potrebbe essere compendiata in NCPNDF (Non C'è Più Niente Da Fare).

La "leva filosofica" degli anni ottanta e novanta del Novecento fu sostanzialmente tutta arruolata sotto questa bandiera. Trascurando i nomi secondari mi limiterò qui a ricordare i due principali esponenti, Gianni Vattimo e Umberto Galimberti. So bene che vi sono importanti differenze fra questi due pensatori, in particolare nel loro rapporto con Nietzsche, laddove invece per quanto concerne la loro interpretazione di Heidegger e dello stesso Marx non vedo significative divergenze. Ma lo spazio impedisce di analizzarle come sarebbe utile. In definitiva, però, l'analisi di queste divergenze secondarie fra Vattimo e Galimberti non è neppure necessaria, perché la robusta base comune fra i due pensatori sta in una sostanziale diagnosi di Fine delle Contraddizioni Dialettiche a proposito della

riproduzione complessiva del modo di produzione capitalistico globalizzato. Un esito che mi sembra inoltre comune anche ad altri pensatori europei, come ad esempio il francese Alain De Benoist, approdato ad una interpretazione sostanzialmente heideggeriana di Marx. C'è il Capitalismo, è indubbiamente Alienante, ma essendo privo di Contraddizioni non risulta (almeno per ora) storicamente Trascendibile. Una diagnosi indubbiamente infausta, almeno per le presenti generazioni, anche se la prospettiva storica non si risolve nella loro percezione soggettivistica e narcisistica, influenzata dalla dialettica degenerativa del Miserabile Sessantotto.

Il carattere pienamente congiunturale di questa visione del mondo appare ad occhio nudo. E così pure la natura narcisistica di una filosofia generazionale la quale, congedandosi dalle superficiali speranze messianico-radicali della giovinezza, ribattezza il suo congiunturale disincanto in termini di Fine della Storia, Epoca dei Diritti Umani (a bombardamento incorporato) e addirittura talvolta Libertà Occidentale contro il Fondamentalismo Islamico.

13. Il 1981 è l'anno in cui Gerd Achenbach apre il primo studio di "consulenza filosofica", ed è appunto l'anno in cui i filosofi cominciano a far concorrenza agli psicologi come "curatori di anime". Sebbene questa consulenza filosofica si metta in genere sotto il patronato simbolico di Socrate (ed è appunto *Socrate al caffè* il titolo di un libro del consulente filosofico francese Marc Sautet), Socrate non c'entra ovviamente nulla, dal momento che è chiaro che la cosiddetta "consulenza filosofica" è solo possibile in uno scenario sociale di tipo neo-ellenistico.

Socrate era un patriota della democrazia ateniese, che voleva curare dalla demagogia e dalle decisioni politiche affrettate, negative e sciagurate. Gli odierni "consulenti filosofici" sanno bene che il mondo è dominato da potentati economici incontrollabili e da caste omologate di politici subalterni e corrotti, verso le quali a mio avviso la sola provvisoria soluzione sarebbe quella indicata dal premio Nobel portoghese José Saramago, e cioè votare tutti scheda bianca per delegittimarli integralmente e senza equivoci. Essi non assomigliano a Socrate, ma a Luciano ed Apuleio, e cioè ai retori del tardo impero.

E tuttavia Gerd Achenbach a suo modo ha registrato, analogamente a Lyotard, un fatto reale, e cioè l'esaurimento – a mio avviso solo provvisorio, ma ci sono provvisorietà che durano intere generazioni – della funzione sociale e politica della filosofia. Al dominio metaforico del Progresso è seguito il dominio metaforico della Materia, ed ora regna il dominio metaforico della Tecnica, che indica uno scenario sociale refrattario a qualunque cambiamento qualitativo, il regno del NCPNDF, e cioè del non c'è più niente da fare.

Il coro di gioia per il tramonto dell'utopia totalitaria marxista non ha affatto inaugurato l'epoca neoliberale dell'educata discussione alla Rorty-Habermas, ma l'epoca delle simulazioni fondamentalistiche medioevali. E tutto questo non è ovviamente un caso. Nonostante i suoi spaventosi limiti economicisti e deterministici, il pensiero di Marx era pur sempre un maturo prodotto della tradizione razionalistica occidentale, arricchita (e non impoverita) dalla componente dialettica hegeliana. Gli sciocchi che hanno sputato sopra alle metafisiche, religiose e/o umanistiche ed al metodo strutturale di Marx, assomigliano sempre di più ai marinai che gettano contro vento i sacchi di spazzatura. Ma, come ha detto Eduardo De Filippo, "ha da passare la nottata".

INDICI

Indice dei nomi

A

Abbagnano N. 123, 133, 135, 140
 Achenbach G. 142
 Agostino d'Ippona 60, 61
 Alberto Magno 80
 Alighieri D. 12, 58, 69, 82, 83, 91
 Althusser L. 87, 130, 131, 134
 Antiseri D.
 11, 13, 27, 29, 35, 55, 56, 57, 58, 59,
 60, 61, 62, 63, 64, 65, 81
 Apuleio 142
 Arendt H. 117
 Ariosto L. 91
 Aristarco 83
 Aristotele
 34, 61, 72, 82, 88, 91, 98, 100, 104, 107,
 111, 112, 115, 123

B

Balzac H. de 91
 Bartley W. 61
 Bedeschi G. 97
 Berger P. L. 92, 104
 Berti E. 10, 14, 119
 Bettelheim Ch. 133
 Bismarck 104
 Blake W. 78
 Bobbio N.
 85, 102, 124, 130, 131, 132, 135, 137, 140
 Bontadini G. 29, 43, 119
 Bontempelli M. 53, 103
 Bordiga A. 133
 Brianese G. 80
 Burke E. 96

C

Cacciari M. 11, 13, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 43
 Calogero G. 137
 Capograssi G. 129, 137
 Carnap R. 61
 Cervantes M. de 91
 Chiodi P. 140, 141
 Cicerone M. T. 71, 75
 Claudel P. 61
 Clemente Alessandrino T. F. 80
 Colletti L. 127, 133, 134, 137
 Comte A. 89
 Constant de Rebeque B. 96

Corradi C. 133

Croce B.
 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
 135, 137

D

D'Annunzio G. 68
 D'Arcais P. F. 12
 De Benoist A. 142
 De Filippo E. 143
 De Gaulle Ch. 126
 De Ruggiero G. 137
 De Sanctis F. 124
 Defoe D. 91
 Del Noce A.
 124, 126, 128, 129, 133, 134, 136, 138, 140
 Deleuze G. 78
 Della Volpe G. 134
 Derrida J. 78
 Descartes R. 61
 Dickens Ch. 91
 Dionigi I. 43

E

Eagleton T. 140
 Eliot Th. S. 68
 Engels F. 128
 Eschilo 12, 19, 31, 66, 75, 76, 78, 91

F

Fabro C. 124, 129, 133, 134, 136, 138, 140
 Ferrara G. 136
 Feuerbach L. 60
 Fichte J. G. 88
 Fineschi R. 102
 Flores d'Arcais P. 115, 116, 117, 118
 Fornero G. 12, 119, 123
 Freud S. 60, 87, 139
 Fubini M. 71, 82

G

Gadamer H. G. 59
 Galilei G. 108
 Galimberti U.
 10, 12, 14, 22, 35, 43, 53, 56, 83,
 96, 104, 120, 135, 141

Galluppi P. 124
 Gentile G.
 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 135
 Gentile M. 119
 Geras N. 90
 Gioberti V. 124
 Giorllo G. 11, 13, 16, 56, 66, 67, 68, 74, 75,
 76, 77, 78, 81
 Girard R. 139
 Gobetti P. 137
 Goggi G. 80
 Gozzano G. 68
 Gramsci A.
 89, 96, 104, 126, 127, 128, 129, 133
 Guglielmo di Occam 80

H

Habermas J. 113, 136, 143
 Hartog F. 83
 Hayek F. A. von 59, 62
 Hegel G. W. F.
 7, 12, 32, 34, 43, 61, 80, 88, 89,
 91, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 115,
 123, 124, 125, 126, 128, 131, 136, 137,
 140
 Heidegger M.
 23, 24, 35, 43, 53, 88, 96, 97, 107,
 113, 140, 141
 Hitler A. 129, 132
 Hume D. 29, 61, 64, 81
 Husserl E. 35, 61
 Hutten E. 88
 Hyppolite J. 126

J

Jaspers K. 35
 Joyce J. A. 68

K

Kafka F. 78
 Kant I. 61, 81, 88, 124, 126, 137, 140
 Kelsen H. 59
 Kerenyi K. 83
 Kierkegaard S. A. 43
 Koselleck R. 124

L

La Grassa G. 102
 Labriola An. 126

Leibniz G. W. 61
 Lenin V. I. 87, 88, 125, 128
 Locke J. 61, 96, 124, 131, 137
 Losurdo D.
 11, 13, 34, 53, 96, 97, 98, 99, 100,
 101, 104, 105, 124, 130
 Luciano di Samosata 142
 Lukács G. 87, 123, 127
 Luporini C. 133
 Lyotard J.-F. 140, 142

M

Marcuse H. 125, 126, 133
 Marx K.
 12, 17, 25, 34, 49, 52, 60, 80, 85, 86,
 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 98, 100,
 102, 104, 105, 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 31, 134, 136, 137, 142, 143
 Mathieu V. 82
 Meliadò V. 134
 Mill J. S. 96
 Milton J. 78
 Montesquieu Ch.-L. 96
 Montinari M. 31
 Morin E. 112
 Mounier E. 119
 Mussolini B. 129, 130, 132

N

Natoli S. 11, 13, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43
 Negri T. 105, 125, 133, 134
 Nietzsche F. W.
 12, 19, 23, 24, 31, 43, 97, 100, 104, 126,
 140, 141

O

Odifreddi P. G. 67, 81
 Omero 66, 91, 111, 112
 Orazio Flacco 75

P

Panzieri R. 134
 Parmenide di Elea 18
 Pavese C. 78
 Pende N. 132
 Pera M. 136
 Petrarca F. 82
 Petterlini A. 80
 Pindaro 75

Platone

12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
24, 28, 34, 35, 42, 43, 50, 60, 61, 88,
98, 99, 100, 101, 105, 111, 112, 113,
115, 127

Plechanov G. V. 128

Pohlenz M. 104, 111, 113

Popper K. 59, 127

Pound E. 68

Preve C.

11, 13, 53, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 102, 103, 104, 121

Prometeo 16, 66, 67, 68, 75, 76, 78, 81, 83

Putnam H. 43

Q

Quinzio S. 12, 28, 43

R

Ratzinger J. 136, 139

Reale G.

11, 13, 31, 43, 55, 107, 108, 109, 110, 112,
113, 119

Rieser V. 134

Rorty R. 143

Rosmini Serbati A. 124

Russell B. A. W. 61

S

Sartre J.-P. 43

Sautet M. 142

Schelling F. W. J. 32, 78

Seneca L. A. 31, 75

Severino E.

10, 12, 14, 22, 43, 48, 53, 79, 80, 81,
90, 112, 120

Shakespeare W. 91

Sini C.

11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 35

Socrate 21, 50, 68, 104, 112, 142

Sofocle 75

Solzenitsin A. I. 139

Spaventa B. 124, 125

Spengler O. 113

Spinoza B. 61, 88, 136, 140

Swift J. 91

T

Tarca L.

11, 13, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
54, 78, 79, 80

Tassinari S. 12, 119

Tocqueville A.-Ch.-H. C. 96

Togliatti P. 125, 129

Tommaso d'Aquino 60, 61

Toscani F. 42

Trasimaco di Calcedonia 21

Tronti M. 133

U

Ulisse

13, 16, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 81, 82, 83

V

Vattimo G.

11, 13, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
35, 43, 135, 141

Vegetti M. 42

Vespa B. 105

Vigna C. 10, 61, 80, 81, 119

Voegelin E. 103, 104

Volpi F. 43

W

Whitehead A. N. 61

Wittgenstein L. 59, 61

Wojtyla K. 55, 59, 63

Z

Zenone di Elea 111

Indice

<i>Introduzione</i>	9
Note alla INTRODUZIONE	14

CAPITOLO I

IL PENSIERO ERMENEUTICO-SIMBOLICO

«La Repubblica» di Platone	
nella interpretazione di CARLO SINI	15
La sintesi di Platone	16
La critica di Sini a Platone	17
La "non centralità" del teatro filosofico in Platone	19
La distanza di Platone dall'Occidente	20
Il messaggio filosofico-politico di Platone	21
 I leit motiv del pensiero di GIANNI VATTIMO	 23
Il limite delle tesi di Vattimo: l'insuperabilità della metafisica	23
L'autoritarismo della metafisica	24
La rottura del nesso fra filosofia e politica	26
La dimensione ludica della filosofia	26
L'ideologia del nostro tempo	28
 L'oscurità di MASSIMO CACCIARI	 31
 Lo «stare al mondo» nelle analisi di SALVATORE NATOLI	 37
L'etica del quotidiano	37
Il progetto minimale dell'adeguamento al proprio tempo	39
Sulla contemporaneità capitalistica	40
Note a IL PENSIERO ERMENEUTICO-SIMBOLICO	42

CAPITOLO II

IL PENSIERO SCIENTIFICO-RAZIONALISTA

Il sistema di LUIGI TARCA	45
Il "sapere del puro positivo"	45
Critica al "sapere del puro positivo"	47
Eccesso formalistico e difetto contenutistico	49
Dal sistema filosofico alla progettualità politica	51
Cristianesimo e relativismo nell'opera di DARIO ANTISERI	55
I contenuti del cristianesimo di Antiseri	57
L'attacco alla metafisica	60
I contenuti del relativismo di Antiseri	64
Considerazione finale sull'eccesso di citazioni	65
I "miti" classici nell'interpretazione di GIULIO GIORELLO	66
Ulisse	67
Prometeo	75
L'interpretazione di Giorello	76
Note a IL PENSIERO SCIENTIFICO-RAZIONALISTA	78

CAPITOLO III

IL PENSIERO MARXISTA-RADICALE

Il "Marx inattuale" di COSTANZO PREVE	85
Perché Marx è "inattuale"	85
La sintesi del pensiero di Marx	85
La filosofia e la scienza	87
Karl Marx e l'anima umana	90
L'anima umana come fondamento della verità	91
Karl Marx e la progettualità sociale	93
La controstoria del liberalismo di DOMENICO LOSURDO	96
Note a IL PENSIERO MARXISTA RADICALE	102

CAPITOLO IV

IL PENSIERO METAFISICO-RELIGIOSO

La Grecità, il Cristianesimo e l'Occidente nell'analisi di GIOVANNI REALE	107
Note a IL PENSIERO METAFISICO-RELIGIOSO	112

Appendice I

<i>Il sovrano e il dissidente.</i> Un libro di PAOLO FLORES D'ARCAIS	115
--	------------

Appendice II

<i>Le filosofie del Novecento.</i> Un manuale di G. FORNERO e S. TASSINARI	119
--	------------

Postfazione di COSTANZO PREVE	121
--	------------

<i>Indice dei nomi</i>	147
------------------------------	------------